المدرسة السلفية

وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام

دراسة ونقد

الدكتور محمد عبد الستار أحمد نصار
أستاذ العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر

الجزء الأول

المنطق

الطبعة الثانية
١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

توزيع
دار الأنصار

الطبعة الأولى
١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م

الطبعة الثانية

١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١م

بسم الله الرحمن الرحيم

« قُلْ هذه سبيلى أَدعو إلى الله على بصيرةٍ أنا
ومن اتبعنى وسبحان اللهِ وما أنا من المشركين »

« صدق الله العظيم »

(سورة يوسف ، ١٠٨)

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الأولى

من الظواهر العامة ، أن فى كل دين من الأديان ، أو حضارة من الحضارات ، من يحاولون التمسك بالموروث من الأفكار والآراء ، دون محاولة مزجها بعناصر من الأفكار الأجنبية كما هو الحال لدى أصحاب النزعة المتحررة . ولهذه الظاهرة أسبابها السياسية والاجتماعية والنفسية ، وهذه الظاهرة وإن اختلفت النتائج لدى أصحابها ، إلا أنها لاتخرج فى ظاهرها عن نزعة « المحافظة » .

ولقد وجدت هذه الظاهرة فى الفكر الإسلامى بشكل واضح ، كما وجدت فى مقابلها ظاهرة « التحرر » ، وكان بين الظاهرتين ثالثة تحاول أن تأخذ منهما أحسن ما فيهما .

ومن الطبعى أن يختلف حكم أصحاب كل ظاهرة على من سواهم ، فأصحاب الاتجاه « المحافظ » يتهمون أصحاب الاتجاه « المتحرر » بالزيغ والضلال وهؤلاء بدورهم يتهمونهم بالجمود والتقليد ، واستخلاص الحقيقة من بين أطراف النزاع ، ليس بالأمر السهل ، ذلك لأن لكلٍّ وجهة يتمسك بها ، ويدافع عنها ، ويقدم الأدلة على تأييدها .

ولقد أحسست منذ اللحظة الأولى التى تشرفت فيها بالانتساب إلى قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين ، بأن على الشباب الباحثين فى هذا النطاق مهمة كبرى ، وهى محاولة إيجاد أساس سليم لتقريب وجهات النظر المتنازعة فى نطاق الفكر الإسلامى . واعتبرت هذا عملا دينياً وعلمياً معاً . فأما أنه دينى ، فلأن من طبيعة الدين الحفاظ على وحدة الجماعة ، وعدم تصدعها وأما أنه علمى فلأن كثيراً من الأدلة المتعارضة كانت تساق من الأطراف المتنازعة قبل تحرير محل النزاع .

من ثم رأيت من واجبى تقويم موقف أصحاب الاتجاه « المحافظ » من العلوم المستحدثة ، وخاصة « المنطق » و « علم الكلام » فاستعنت بالله سبحانه وتعالى على ذلك وجعلته تحت عنوان :

« المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام »
« عرض ونقـــد »

ولقد اقتضانى اختيار هذا الموضوع للبحث ، دراسة الأسباب البعيدة والقريبة ، التى حملت المسلمين على معرفة المنطق ، ثم معرفة الأسباب الحقيقية وراء نشأة علم الكلام ، فتبين لى أن ذلك أمر تفرضه طبيعة الإسلام العالمية والحضارية (١) ، فانه من المسلم به أن الإسلام ليس دينا مغلقاً ، ولكنه دين وسع فى نطاقيه الزمانى والمكانى كل تجارب الأمم السابقة ، وأن المسلمين لو لم يعرفوا ما تواضع عليه القوم من التسلح بأسلحة المنطق ، لكانت مجادلتهم للخصم لا تقوم على أساس متفق عليه ، كما تبين لى أن طبيعة لغة القرآن والحديث كانت أهم العوامل فى نشأة علم الكلام . ولم يكن للأفكار الدخيلة فضل فى التوجيه لحلول بعض المشاكل .

ولقد كان من الطبعى أن يلازم ذلك دراستى للمنطق الأرسطى ، والأسس التى قامت عليها أهم مقاصده ، وهى التصورات والتصديقات ، ثم أهم مبادئه ، وهى الحدود والأقيسة ، وما لحق بها من استقراء وتمثيل ، ثم دراسة علم الكلام الإسلامى فى أسسه وأهدافه واتجاهاته ، وأهم العوامل التى ساعدت على قيامه وتطوره . وكان الغرض من ذلك ، بيان حقيقة ما اتهم به أصحاب الاتجاه المحافظ علم المنطق والكلام ، فقد ذهب بعضهم إلى تحريمهما ، وله فى ذلك تصوراته الخاصة وأدلته على هذا التصور ، وذهب البعض الآخر إلى تهافتهما وسقوطهما ، وله على ذلك أيضاً أدلته وحججه ، وكان الغرض الأساسى لديهما هو الانتصار لظاهر النص الدينى كمنهج لتحصيل المعرفة ، وإيثار ذلك المنهج على سواه .

ولبيان مفردات عنوان البحث ، نرى أن لفظ « المدرسة » يطلق على

(١) [handwritten footnote, partly illegible]

نطاق الفكر ، ويراد به : أصحاب الاتجاه الواحد فى تحصيل المعرفة ، الذين يتخذون لهم إماماً يقتفون أثره ، وأما السلفية فهم أولئك الذين حاولوا انتهاج طريقة الإمام أحمد فى العقائد ، باعتباره ممثلا لأصحاب الاتجاه المحافظ من السلف قبله ، ومع وحدة الغاية لدى رجال هذه المدرسة ، فقد تفاوتت نظرتهم إلى النص العقدى ، وخاصة النص المشكل . فمنهم من نهج طريق إمام المدرسة نهجاً صحيحاً ، ومنهم من ضل فى فهم هذا النهج ، ولكنه مع ذلك يتمسك بدعوى الانتماء إلى المدرسة ، ويحاول جاهداً إحياء ما اندرس من آثارها ، منازلا المناهج الأخرى فى كل فكرة تقريباً ، بحيث لم يقف عند مجرد الأخذ بأصول المنهج ، بل جعل الدفاع عنه من المهمات الأساسية فى منهجه ، فأصبح يمثل جانب النقض والبناء معاً ، وهو ما يمكن أن يطلق عليه اسم « المنهج المزدوج » .

ولقد تجلى هذا بوضوح لدى ممثلى السلفية المتأخرين — ابن تيمية وابن القيم — ولقد لازم هذا ، تشربهما لكثير من الأفكار والآراء ، التى ليس لها أساس فى نطاق الفكر السلفى الخالص ، مما يقلل من دعواهما الانتماء إلى المدرسة ، وهذا بالضرورة لازم كلامهما فى هذا النطاق ، وإن كان هذا الكلام يشف — أحياناً كثيرة — عن روح ثابتة ، وحرارة دينية عميقة ، تريد العود بالمنهج إلى ينابيعه الأصيلة .

ولقد التزمت فى تقويم هذا الاتجاه المحافظ ، موقف « الحياد » ، فلم يكن لدى — قبل الولوج فى البحث — فكرة يقينية عن : أى المناهج أقرب إلى الصحة . وما استفدته من حقائق مفردة قبل ذلك ، طرحته جانباً ، حتى لا تأخذ هذه الاعتبارات طريقها ضد المسار الطبعى للبحث . وكان ذلك غايتى فى مرحلتى القراءة والكتابة معاً .

وأما إفراغ حصيلة القراءة فى قالب منهجى — وهى مرحلة الإعداد — فقد التزمت فيها المنهج التحليلى النقدى المقارن . بمعنى أننى أصل بالفكرة إلى أصولها ، مبيناً ما فيها من صواب أو خطأ ، ثم أقارن بينها وبين مثيلاتها

من الأفكار الأخرى ، وتطورها خلال المدارس المختلفة ، ولقد كان هذا واضحاً فى قسم المنطق على الأخص .

ولما كانت طبيعة البحث هى بيان موقف السلفيين من المنطق وعلم الكلام ، فقد اقتضى ذلك تقسيمه إلى قسمين رئيسيين : أولهما « قسم المنطق » وثانيهما « قسم علم الكلام » . جاء الأول فى ثلاثة أبواب ، والثانى فى بابين ، وسأعرض لبيان ذلك من نواح أربعة :

١ — من ناحية الشكل .

٢ — من ناحية الموضوع .

٣ — من ناحية الصياغة والأسلوب .

٤ — من ناحية المراجع وطريقة تصنيفها وفهرسة الموضوعات الجزئية للبحث .

أولا — من حيث الشكل :

اشتمل القسم الأول على ثلاثة أبواب هى :

الباب الأول : منطق أرسطو « نظريتا الحد والقياس » .

وقد احتوى على الفصول الآتيـــة :

الفصل الأول : نظرية الحد فى المنطق الأرسطى .

الفصل الثانى : نظرية القياس فى المنطق الأرسطى .

الفصل الثالث : لواحق القياس (الاستقراء والتمثيل) .

الباب الثانى : منطق أرسطو فى العالم الإسلامى بين المؤيدين والمعارضين .

وقد اشتمل هذا الباب على الفصول الآتية :

الفصل الأول : طرق معرفة المسلمين للمنطق الأرسطى .

الفصل الثانى : المؤيدون للمنطق الأرسطى فى المشرق .

نماذج : (ا) الفارابى (ب) ابن سينا (ج) الغزالى .

الفصل الثالث : المؤيدون للمنطق الأرسطى فى المغرب.

نماذج : (ا) ابن حزم (ب) ابن رشد .

الفصل الرابع : المعارضون لمنطق أرسطو :

نماذج : (ا) اللغويون (ب) الكلاميون (ج) السلفيون قبل ابن تيمية .

الباب الثالث : مواقف ابن تيمية من المنطق الأرسطى .

وقد احتوى هذا الباب على الفصول الآتية :

الفصل الأول : موقف ابن تيمية من الحد المنطقى .

الفصل الثانى : موقف ابن تيمية من طرق الاستدلال المنطقية .

الفصل الثالث : أثر ابن تيمية فيمن أتوا بعده .

واشتمل القسم الثانى على بابين هما :

الباب الأول : السلف والسلفية (دراسة للمنهج والتطبيق)

وقد اشتمل هذا الباب على الفصول الآتية :

الفصل الأول : السلف ومنهجهم فى تقرير العقائد .

الفصل الثانى : السلفية الحقيقية كما يمثلها منهج الإمام أحمد .

الفصل الثالث : الخارجون على سلفية الإمام أحمد من المتقدمين :

الباب الثانى : السلفية المتأخرة (ابن تيمية وابن قيم الجوزية) .

وقد اشتمل هذا الباب على الفصول الآتية :

الفصل الأول : ابن تيمية ومنهجه فى تقرير العقائد .

الفصل الثانى : العلاقة بين منهج ابن تيمية ومنهج الإمام أحمد .

الفصل الثالث : ابن تيمية والمدارس الأخرى .

الفصل الرابع : متابعة ابن قيم الجوزية لابن تيمية .

وفى نهاية البحث رصد لأهم الأفكار التى توصلت إليها ،وأهم الاقتراحات التى أوصى بها .

ثانياً — من حيث الموضوع :

(أ) فى الباب الأول :

عالجت فى الفصل الأول منه نظرية الحد عند أرسطو ، فكشفت عن الأساس الذى قامت عليه الحدود الحقيقية ، والدوافع التى جعلته يرى أن للمفاهيم الكلية وجوداً خارجياً يوازى وجود أفرادها ، موفقاً بين وجودها فى عالم المثال الذى قال به أفلاطون ، ووجود ماصدقاتها ، رداً لبقايا التيار المسرف ، الذى حمل لواءه السوفسطائيون قبله ، من انكار حقائق الأشياء فى الخارج ، والنظر إليها بالنظر الذاتى . ثم قارنت بين نظرية أرسطو فى الحد وبينها فى المدارس الأخرى . ثم ناقشت المعارضين للأسس التى قامت عليها فكرة الحدود الحقيقية ، مبيناً ما فيها من صواب أو خطأ ، بما يتسق مع قضايا العقل الضرورية ، وانتهيت من هذا الفصل إلى أن أصحاب الآراء المخالفة ، ينظرون إلى الحد الأرسطى من الوجهة الظاهرية ، ثم بينت تسلسل فكرة المعارضة منذ الرواقيين حتى المذهب الاسمى المحدث والمنطقية الوضعية . ولم أغفل الاشارة إلى أن الحد الأرسطى مع نظرته الجوهرية إلى الأشياء ، لا يلبى الحاجة العملية السريعة ، وهذه هى أهم المآخذ عليه .

وفى الفصل الثانى ، عالجت نظرية القياس الأرسطى ، مبيناً الأساس الذى قامت عليه ، ودافعت عن القواعد التى استخلصها الشراح من منطق أرسطو لهذه النظرية فناقشت دعاوى الشكاك التجريبيين ، فى اشتمال القياس على المصادرة على المطلوب ، أو الدور ، وكشفت عن خلطهم بين المنطق ونظرية المعرفة ، وبينت أثر النقاد السابقين ، فى أفكار المحدثين ، وخاصة أصحاب المنطقية الوضعية ، كما أشرت فى هذا الفصل إلى سبق ابن تيمية إلى نقض المنطق لهؤلاء ، والتقاء الأفكار بينهم وبينه ، مع اختلاف الغاية بينهما . وتعرضت فى هذا الفصل لبيان الأشكال ، فأثبت أن عددها أربعة لا ثلاثة ، اقتضاء للقسمة العقلية ، ورددت على المخالفين ، كما كشفت عن

تطبيق أرسطو للشكل الرابع ، وتوصلت إلى أن لوحة تقسيم الأشكال لديه ، تبين أنها ثلاثة لا أربعة ، فبينت أن ذلك يتناقض مع تطبيق أرسطو للشكل الرابع ، وانتهيت من هذا الفصل إلى إيضاح الفرق بين مهمة القياس ونظرية المعرفة ، فأثبت أن مهمته تنحصر فى إخراج القضية من مجالها النظرى إلى المجال التأكيدى وذلك بادراج كل واحد من طرفيها فى قضية مسلمة ، وفى هذه العملية تعليل للحكم على الموضوع بالمحمول .

وفى الفصل الثالث ، تحدثت عن لواحق القياس — الاستقراء والتمثيل — فبينت أن الاستقراء لدى أرسطو يفيد اليقين إذا كان الحكم منصباً على ماهية الموضوع لا ماصدقاته ، وبينت أنه درس هذا النوع من الاستقراء فى التحليلات الثانية ، التى هى موضوع اليقين ، وأما الاستقراء الشكلى الصورى فإفادته لليقين تكون فى الظاهرة المحصورة الأفراد ، ثم بينت العلة فى كون نتيجة التمثيل ظنية ، وذلك بحكم عدم تداخل أطرافها ، وانتهيت من هذا الباب إلى أن أرسطو وضع نظريته فى المنطق كاملة ، بحيث لا تحتاج فى بنائها الأساسى إلى إضافة جديدة ،

(ب) فى الباب الثانى :

تحدثت فى الفصل الأول من هذا الباب عن طريق معرفة المسلمين للمنطق ، فبينت أنهم عرفوه عن طريقين : أولهما عن طريق الاحتكاك الشفوى بينهم وبين آباء الكنيسة ، الذين كانوا يقيمون فى البلاد التى دخلها الإسلام فاتحاً ، فقد كانوا يتخذون المنطق الأرسطى منهجاً لهم فى جدالهم اللاهوتى . وثانيهما عن طريق الترجمة ، وقد ناقشت فى هذا الفصل رأى القائلين بأن ترجمة المنطق كان يقصد بها هدم الإسلام ، انتصرت لرأى الذين يرون أن معرفة المسلمين للمنطق عن طريق الترجمة ، كانت أهم المسائل التى يفرضها نظام الإسلام الحضارى . كما بينت فى هذا الفصل أن المسلمين لم يقفوا فى الترجمة عند المنطق الأرسطى فحسب بل شملت جهودهم فيها شروح المشائية المتأخرة ، كما قررت أن الأمر بعد تشجيع الخلفاء عليها فى أول الأمر ، أصبح متصلا بشخصية المترجمين والدارسين ،

وأهم ما انتهيت إليه فى هذا الفصل ، هو القول بأنه لا يعيب أمة من الأمم أن تأخذ من أفكار غيرها ، إذا كان ذلك متصلا بالعقل العام ، ولا عيب فى ذلك إطلاقاً ، بل العكس هو العيب ؛ فالفكر الانسانى يحيا فى دوائر متصلة ، ما لم يكن ما يؤخذ متعارضا مع ثوابتها وما يحفظ عليها شخصيتها

وأما الفصل الثانى ، فقد تحدثت فيه عن موقف المؤيدين للمنطق فى المشرق ، واخترت نماذج تمثل هذا الموقف ، متمثلة فى الفارابى وابن سينا والغزالى ، ولقد حرصت على دراسة موقف الأخير من المنطق ، لما لذلك من بيان الصلة بين المنطق والدين ، وأهم ما انتهيت إليه بالنسبة للأول : أن منطقه كان مزجاً بين اللغة والفكر ، وأما الثانى فقد كان بحق شارحاً كتب أرسطو المنطقية ، ولم يختلف مع المعلم الأول إلا فى الأمثلة والشواهد ، وأما الغزالى فقد كشفت عن تطور موقفه من المنطق فى كتبه المختلفة ، مبتدئاً بالمقاصد ومختتماً بالمنقذ ، كما كشفت عن العلاقة بين المنطق والدين لديه ، فبينت أنه يرى أن شأن المنطق فى ذلك شأن العلوم الرياضية ، لا دخل له فى الدين نفياً أو إثباتاً ، وكان هذا منه رداً على ما أثير حول هذه القضية من جدال ، وأهم ما انتهيت إليه فى هذا الفصل هو أن فلاسفة الإسلام ومناطقته ، كانت لا تستوقفهم الاعتبارات الدينية ، وهم يبحثون الأمور العقلية ، بخلاف ما كان عليه لاهوتيو المسيحية .

وفى الفصل الثالث ، تحدثت عن المؤيدين لمنطق أرسطو فى المغرب ، واخترت نماذج لهم ، ابن حزم وابن رشد ، وأما الأول فقد بينت موقفه من المنطق والأساس الذى بنى عليه تأييده ، وكيف رد على المخالفين ، وناقشت القاضى صاعد وابن حيان فى اتهامهما له بأنه خالف أرسطو مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض فى كتبه ، فبينت أن ابن حزم لم يخالف أرسطو إلا فى مسألتى تقابل القضايا وجهاتها ، وقد كانت نظرته فى هذه المخالفة أعمق من نظرة من خالفه ، ولكننى أنكرت على ابن حزم إنكاره لاسم القياس ، مع أنه استعمله من الناحية الفنية ، وبينت أن نظرته الظاهرية هى التى حملته على هذا الموقف ، ثم بينت كيف استعمل ابن حزم المنطق فى

تدعيم نظرياته الدينية . وكيف كان أسبق من الغزالى فى ذلك ، وأما ابن رشد فقد أبنت عن تقارب وجهتى النظر بينه وبين الغزالى ، رغم اختلافهما فى بعض القضايا الفلسفية ، ولم أتوسع فى الحديث عنه تفصيلا . لعدم وجود كتب المنطقية بين أيدينا .

وفى الفصل الرابع تحدثت عن بواكير المعارضة لمنطق أرسطو ، فبينت أنها وجدت أولا لدى اللغويين ، ثم كان لها صدى لدى الكلاميين والسلفيين قبل ابن تيمية ، ثم كشفت عن الأسس التى قامت عليها المعارضة فى كل اتجاه ، وانتهيت من هذا الفصل إلى أن المعارضة لدى هؤلاء جميعاً ، لم تقم على أساس عقلى مقرر ، بل قامت أحياناً على التعصب وعدم الفهم لطبيعة المنطق ، وشابها لدى السلفيين الأحكام الفقهية ، التى لم يدلل عليها بأدلة مقبولة ، وبخاصة لدى عالم السنة « ابن الصلاح » لما كان لفتواه بتحريمه أثر فيمن صرح بعده بتحريم المنطق .

(ج) فى الباب الثالث :

أبنت فى الفصل الأول عن موقف ابن تيمية من الحد المنطقى ، وعرضت حججه التى وجهها إليه فى مقاميه ، السالب والموجب ورددت عليها وبينت الصلة بينه وبين من سبقه من الأصوليين والمتكلمين والمنطقيين أمثال أبى البركات البغدادى وفخر الدين الرازى ، وانتصرت لابن تيمية فى قوله أن الماهية اعتبارية ، موافقة منه لجمهور مفكرى الإسلام ، وقد كشفت فى هذا الفصل عن سبق ابن تيمية لكثير من الأفكار المنطقية الحديثة ، التى ترفض الحد المنطقى ، وتأخذ بالحدود والتعريفات اللغوية ، كما ناقشت بعض الباحثين الذين كتبوا عن ابن تيمية مبيناً ما فى كلامه من تحامل أو مجاملة .

أما الفصل الثانى فقد تحدثت فيه عن موقف ابن تيمية من طرق الاستدلال المنطقية ، فأوردت حججه التى وجهها لنقض القياس فى مقاميه : السالب والموجب ورددت عليها ، مبيناً ما فيها من ضعف وإن كانت

فى بعض الأحيان غير متوجهة إلى محل النزاع ، ثم كشفت فى هذا الفصل عن تناقض ابن تيمية فى بعض المواقف ، مستشهداً بكلامه ، وبينت أنه كان يلجأ إلى الإيهام أحياناً ، ثم ناقشت ابن تيمية فى طرق الاستدلال التى أقرها ، وهى قياس الأولى ، والآيات ، فبينت أنهما لا يخرجان عن الإطار العام للقياس المنطقى ، الحملى والشرطى ، وانتهيت من هذا الفصل إلى أن النزعة العملية البراجماتية فى فكر ابن تيمية ، هى التى حملته على اتخاذ هذا الموقف العدائى ، كما كان للتعصب أحياناً مظهر آخر فى نقضه للمنطق ، ولو قدر لأفكاره المنطقية التجريبية أن توضع فى قالب منهجى ، لكان له شأن آخر فى مجال الفكر الإنسانى ، ولكننى اعتذرت عنه فى ذلك ، مبيناً أن الملابسات التى أحاطت به لم تترك له من الوقت ، ما يتسع لتقعيد هذه الأفكار فى شكل نظريات وقوانين .

وأما الفصل الثالث والأخير من هذا الباب ، فقد عقدته لبيان أثر ابن تيمية فيمن أتوا بعده من نقاد المنطق ، سواء كان ذلك الأثر فى نطاق المدرسة السلفية ، أو فى غيرها من المدارس الفكرية الأخرى ، فذكرت موقف تلميذه ابن القيم من المنطق ، وبينت أنه اعتمد فى رفضه له على الحكم الفقهى ، لا على النقد العلمى الدقيق ، مكتفياً بما فعله أستاذه فى ذلك ، ثم ذكرت موقف السيوطى ، فبينت أنه لم يتجاوز الجمع والتلخيص لآراء العلماء قبله ، ورجحت أن تكون كراهيته للمنطق أثراً من آثار فشله فى دراسته ، رغم ادعائه أنه بز فيه جميع أقرانه ، إلا شيخه الكافيجى ، ثم تحدثت بعد ذلك عن أثر ابن تيمية فى مهاجمة ابن الوزير الصنعانى للمنطق ، فبينت أن اهتمامه كان معنياً بالأسلوب لا بالحقيقة العقلية ، وأن القول بترجيح أساليب القرآن على أساليب المنطق ، لم يحل الإشكال لأنه يتصل بأمر عرضى ، ثم عرضت أخيراً لموقف الأستاذ الدكتور على سامى النشار من المنطق ، فأبنت عن تعاطفه الشديد مع ابن تيمية ، مع أنه كان يلمس مواضع الضعف فى بعض حججه ، وأنه إذا كان فى الموقف ما يمس الأشاعرة ، يحمل عليه بعنف ، ويرميه بالسقوط ، الأمر الذى يخول للباحث

أن يقرر أن ما يوافق المزاج النفسى ، ينسى الباحث أحياناً ، ما ينبغى أن يكون عليه البحث من الحيدة والانصاف .

ولم أشأ أن أرصد النتائج الهامة التى استخلصتها من هذا القسم ، بل آثرت أن تكون نتائج البحث بقسميه فى نهايته ، حتى لا يوجد بينهما ، ما قد يوهم الفصل .

(د) فى الباب الأول من القسم الثانى :

تحدثت فى الفصل الأول منـــه عن السلف ومنهجهم فى تقرير العقائد ، فبينت أن النص الدينى الصحيح ، كان هو المعول عليه فى ذلك ، وأنهم كانوا يقفون من المتشابهة موقف المفوض ، وقد كان لهذا الموقف أثره فى وحدة الجماعة من الناحية العقدية ، ولقد كان لزاماً على أن أتعرض فى هذا الفصل لبيان أن القرآن الكريم والسنة الصحيحة كانا هما الأساس فى تحريك أفكار المسلمين فيما بعد ، لوضع أسس التفكير النظرى ، على أيدى رجال الفرق المختلفة ، معارضاً بذلك ما قرره بعض المستشرقين ومن وافقهم من الكتاب المسلمين ، منأن الفكر الأجنبى كان له الأثر الأول فى ذلك . ولقد بينت فى هذا الفصل أن القرآن لم ينكر الجدل بل أقره ، ولكنه لم يمد فى حبله ،حفاظاً على وحدة الجماعة ، وفرقت هنا بين مفهومى الجدل ، الجدل فى الدين والجدل عن الدين . والثانى هو المأمور به ، والأول هو المنهى عنه ، ثم بينت أن الجماعة لم ينفرط عقدها ، إلا عند إخضاع النص للتوجيه غير السليم .

وفى الفصل الثانى : تحدثتعن صورة المنهجالسلفى فى مذهب الإمام أحمد ابن حنبل العقدى ، فتحدثت عن آرائه الكلامية ، مبيناً وجه الشبه والاختلاف بينه وبين المدارس الأخرى ، ثم بينت موقفه من النص المشكل ، وكشفت عن المرونة فى منهجه ، وذلك باقراره التأويل أحياناً ، إذا كان فى الأخذ بالظاهر استحالة عقلية ، ثم خصصت مسألة خلق القرآن بمزيد من البيان ، فكشفت عن سلامة موقف الإمام أحمد واتساقه مع الواقع النفسى

لكل متدين ، يقف فى تقرير العقائد عند ما يقره ظاهر النص الصحيح ، مع التفويض فيما أشكل فى ذلك .

أما الفصل الثالث والأخير من هذا الباب ، فقد عقدته لبيان عقيدة الخارجين على سلفية الإمام أحمد ، قبل ابن تيمية ، فبينت أن تمسكهم الشديد بظاهر النص ، أوقعهم فى التشبيه والتجسيم ، ثم كشفت عن غلطهم فى الأخذ بالأحاديث الضعيفة فى بعض مسائل العقيدة ، وانتهيت من هذا الفصل إلى أن نسبة هؤلاء إلى الامام أحمد غير صحيحة ، كما أن بعض النقول التى يعزونها إليه ، مما يؤيد مذهبهم مشكوك فى نسبتها له ، وأن ما ذهبوا إليه من القول بتحريم علم الكلام ، لم يكن إلا أثراً من آثار الحشو ، وأن حججهم فى ذلك كانت واهية ، وقد استشهدت فى رفض مزاعم هؤلاء ببعض النصوص التى تلزم صاحب العقيدة الدفاع عنها ، لأن طبيعة الإسلام العالمية ، تقتضى مقارعة الفكر بنظيره ، وبنفس المنهج الذى يسير عليه ، حتى لا يرمى بالتحكم والقسر .

(هـ) فى الباب الثانى :

عرضت فى الفصل الأول لبيان منهج ابن تيمية فى العقائد ، فاستخلصت من كتبه المتعددة أصول هذا المنهج وبينت أنها فى جملتها تهدف إلى تقرير العقائد من ظاهر النص الصحيح وليس فى ذلك ما يوهم التشبيه والتجسيم . ثم بينت بايجاز طبيعة المنهج التيمى ، وهى المزاوجة بين الجانبين : الهدمى والبنائى . ولقد كان من الطبعى أن يلازم الأخذ بظاهر النص رفض التأويل الذى تنتهجه المدارس الأخرى ، وبالتالى رفض تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز ، فعرضت بالتفصيل لبيان رأى ابن تيمية فى هاتين المسألتين ، فكشفت عن بعض مغالطاته التاريخية فى إنكاره المجاز ، وألزمته القول فى بعض المسائل ، وبينت أن منهجه فى الأخذ بالظاهر ليس مطرداً ، الأمر الذى يخول الباحث أن يرميه بالتحكم ، إن لم يصفه بالتناقض ، ثم طبقت منهج ابن تيمية على بعض المسائل مثل : الجهة والاستواء والنزول . فأثبت أنه يقول بذلك حقيقة ، مع إنكار لوازمه من الجسمية ، مكابرة

و[illegible] ، ثم تبين لى فى هذا الفصل مدى الصلة بينه وبين الكرامية ، فى القول بأن الله جسم لا كالأجسام ، وذلك بتوهينه نفى الجسمية عن الله ، ورده لكلام المتكلمين فى تماثل الأجسام ، وأخيراً فى دفاعه الحار عن الكرامية فى هذا المقام ، وبهذا قررت أن — دعوى ابن تيمية الانتماء إلى السلف وإحياء مذهبهم ، [illegible] صحيحة ، ورددت على المخالفين فى ذلك .

وفى الفصل الثانى ، تعرضت لبيان العلاقة بين منهج ابن تيمية ومنهج الإمام أحمد خاصة والسلف عامة ، فبينت كيف كان يصور منهج السلف ، ويطوع ذلك لفهمه الخاص ، حتى يحتفظ لنفسه بشرف الانتساب إليهم ، وقد سقت بعض الشواهد والأمثلة ورددت عليه فيها ، وهذا الفصل يعتبر تفصيلا لما توصلت إليه فى الذى قبله .

وأما الفصل الثالث ، فقد عقدته لبيان أثر المدارس الأخرى فى فكر ابن تيمية ، فكشفت عن صلته ببعض الأفكار الفلسفية ، كالقول بقدم جنس الأفعال والصفات مع حدوث أفرادها ، كما كشفت عن صلته القوية بالكرامية فى إقرارهم قيام الحوادث بذات الحق — سبحانه — وما تبع ذلك من الاقرار بأن الله تكلم بحرف وصوت قديمين ، فبينت مدى الموافقة والمخالفة بينه وبين السالمية ، وأخيراً بينت مدى الصلة بينه وبين جهم بن صفوان فى القول بفناء النار ، وانتهيت من هذا الفصل إلى أن ما ذهب إليه فى هذه المسائل ، يؤكد ما توصلت إليه فى الفصول السابقة من [illegible] دعوى ابن تيمية الانتماء إلى السلف ، وقد عللت كل هذه الظواهر بأن ثقافة الرجل الواسعة ، قد تركت ظلالا على مرآة فكره ، لم يستطع التخلص منها ، شأنه فى ذلك شأن كثير من الباحثين ، وعلى الأخص ابن حزم .

وفى الفصل الرابع والأخير ، تحدثت عن أثر ابن تيمية فى تلميذه ابن القيم ، فبينت أثره فى المنهج والتطبيق ، وانتهيت إلى أن التلميذ لم يضف شيئاً من حيث الأفكار الأساسية . ولكنه حاول تعميق منهج الأستاذ ، وذلك بسوق الوجوه الكثيرة على المسألة الواحدة ، كما أنه كان

أكثر صراحة فى الالتزام بالجسمية ، كما كشفت عن تناقضه فى إنكاره المجاز والتأويل مع استعماله للأخير مع دعوى الحمل على الحقيقة ، ثم بينت أنه أقر صراحة تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز ، كما جاء فى كتابه « الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن وعلم البيان » . وانتهيت من هذا الفصل إلى أن دعوى بعض الباحثين بأن ابن القيم يمثل المنهج السلفى فى تقرير العقائد ، ليست صحيحة

وقد كان بخاطرى أن أبين صورة التيمية فى الوهابية والسلفية المعاصرة ، لولا إحساسى بأن ذلك سيجعل البحث ضخماً ، فأرجأت هذا لفرصة قادمة ، وهدفى من ذلك كله ، المحاجزة المعتدلة ضد هذا التيار الجارف ، الذى يدعى أصحابه أنهم وحدهم على الصواب ، ومن سواهم على الخطأ والضلال

(و) فى الخاتمة :

رصدت فيها بعض الأفكار الهامة التى انتهيت إليها فى البحث بقسميه ، ثم قدمت أهم الاقتراحات والتوصيات التى تفيد العلمين ، موضوع البحث ، لعل أهمها **ما ذكرته** من أن مهمة البحث العلمى معالجة بعض المشاكل ، والكشف عن مشاكل أخرى جديدة بأن تكون موضوعات للدراسة الجادة .

ثالثاً — من حيث الصياغة والأسلوب :

استعملت فى صياغتى للبحث أسلوب الحوار الهادئ ، الذى لا يجنح إلى الانفعال ، كما راعيت الترتيب الذهنى الدقيق ، الذى ينظم الأفكار حسب ما يقتضيه المقام ، وذلك بعبارة علمية مركزة ، تساوى المعنى الذى تدل عليه ، وقد أوردت النصوص من مصادرها الأصلية ، فلم أعتمد على أقوال الغير ، فى الحكم على الآراء ، وقد لجأت أحياناً إلى التعليق فى الهامش ، لتوضيح بعض الأفكار حتى لا يكون ذكرها فى صلب البحث حائلا دون اتصال أفكاره وتسلسلها .

رابعاً — فى المراجع وطريقة تصنيفها وفهرسة الموضوع :

رجعت فى إعداد هذه الرسالة إلى نحو من عشرين ومائتى مرجع ، مابين مطبوع ومخطوط ورسائل جامعية ، وصنفتها حسب ترتيب حروف المعجم ، بما يتفق والطريقة الحديثة فى التصنيف ، وذلك بذكر لقب الشهرة لاسم صاحب الكتاب ، ثم ذكر اسمه الحقيقى ، ثم ذكر كتبه التى رجعت إليها ، ولم ألجأ إلى تقسيم المراجع إلى قسمين ، خشية التكرار ، فان كثيراً منها استفدت منه فى القسمين معاً ، وتركت التمييز لفطنة المطالع ، وقد جعلت على رأس المراجع « القرآن الكريم » و « صحيح البخارى » . ثم ذكرت فى النهاية فهرساً لموضوعات البحث ، وذلك بذكر رءوس الموضوعات التى عالجها ، مع رقم صفحاتها ، حتى يكون ذلك أيسر للاطلاع .

وبعد : فأرجو أن يكون هذا البحث قد جاء على الصورة اللائقة بالأبحاث العلمية الجامعية ، كما أرجو أن تكون محاولتى لتقويم موقف أصحاب الاتجاه المحافظ من المنطق وعلم الكلام ، قد حققت هدفها ، أما إذا كان فيها قصور عن بلوغ غايتها ، فيكفى أنها محاولة من باحث خاض غمار هذا البحث ، ليس معه عون إلا عون الله وحده .

وليس لغيره من الفضل إلا بقدر ما ساهم به فى إنجازه ، بما يتفق مع الحقيقة التى لا مبالغة فيها .

ولا يسعنى فى النهاية إلا أن أتقدم بوافر الشكر لكل من عاوننى فى إخراج هذا البحث إلى عالم الحقيقة والواقع ، وأخص بالشكر أستاذى الجليل : الدكتور عبد الحليم محمود ، الذى شجعنى على اختيار هذا الموضوع للدراسة والبحث ، يوم أن كان يتولى عمادة كلية أصول الدين ، كما أتوجه بوافر شكرى وتقديرى لأستاذى الفاضل : الدكتور على سامى النشار ، الذى أرانى يوم عرضت عليه هذا الموضوع قبل تسجيله — كيف تكون العلاقة بين

شباب الباحثين وأساتذتهم ، ومسك الختام أزجيه إلى أستاذى الفاضل : الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار ، على تفضله بالإشراف على هذا البحث ورعايته ، حتى جاء على هذه الصورة .

والله أسأل أن يسدد على طريق الحق خطاى ، ويلهمنى التوفيق لخدمة الدين والعلم .

د . محمد عبد الستار نصار

مصر الجديدة فى
غرة رمضان سنة ١٣٩٩ هـ
٢٥ يوليو سنة ١٩٧٩ م

• • •

البـــــاب الأول

المنطق الأرسطى (نظريتا الحد والقياس)

يشتمل هذا الباب على فصول ثلاثة هى :

الفصل الأول : نظرية الحد فى المنطق الأرسطى

الفصل الثانى : نظرية القياس فى المنطق الأرسطى

الفصل الثالث : لواحق القياس (الاستقراء والتمثيل)

الفصـــــل الأول

نظرية الحد فى المنطق الأرسطى

يختلف النظر إلى الحد باختلاف الغاية منه ، فالذين يرون أن الغرض منه هو تحديد ماهية الشيء المعروف ، يلتزمون فى تحديدهم الإتيان بما يكشف عن هذه الماهية ، والذى يكشف عن طبيعة الشيء وماهيته ، أى ما به قوامه ، هو جنسه وفصله . من ثم سبقت مباحث الحد بمباحث الكليات ، كمدخل لتصنيف المفاهيم الكلية ، ابتداء من النوع الحقيقى حتى الجنس العالى .

وهناك فريق آخر من المنطقيين ، لا تهمهم النظرة الجوهرية للأشياء ، وإنما يهمهم المظهر الخارجى لها ، والذى به ينفصل كل شيء عما يشاركه .

ويتمثل هذا المظهر فى الصفات العرضية التى يتخذون منها أساساً للتعريف ولكل من الفريقين فلسفته التى يقوم عليها بناؤه المنطقى .

فأصحاب النظرة الأولى جوهريون ميتافيزيقيون ، لا يعنون بالعوارض المتغيرة للأشياء ، وإنما يعنون بالحقائق الثابتة التى تظل كذلك مهما اعتورها من تغيرات عرضية .

فمثلا : الإنسان من حيث هو إنسان ، فى نظرهم هو — الحيوان الناطق — فالحيوانية علته المادية والناطقية علته الصورية . فبالأولى يشارك بقية الأنواع فى الجنس ، وبالثانية ينفصل عما يشاركه فى هذا الجنس . وهكذا جميع المقولات التى تندرج تحت جنس وتخص بفصل .

ويترتب على هذا ، أن ما يقبل هذا النوع من التعريف هو الحقائق المركبة تركيباً عقلياً ، أى التى يكون لحقيقتها أجناس وفصول .

ومن مستلزمات هذه العملية لديهم تصنيف الموجودات فى [illegible] تبدأ من الأنواع وتنتهى بالأجناس العالية .

أما الأفراد والبسائط التى لا تركيب فيها ، والأجناس العالية ، فلا تقبل هذا النوع من التعريف ، بل تعرف بأعراضها الظاهرة ، لا بحقائقها الجوهرية .

وأصحاب النظرية الثانية واقعيون حسيون ، لا ينظرون إلى جواهر الأشياء لأنه لا سبيل إلى ذلك لديهم ، ولأنها تقوم على اعتبارات فلسفية ، ويرون أنه لو سلم جدلا أن للشىء صفات فى الخارج ، بها تتحدد ماهيته تحديداً حقيقياً ، فأنى للعقل أن يصل إليها ؟ فمثلا ما هو السبيل الذى يدلنا على أن الحيوان هو جنس الإنسان وأن الناطق فصله ؟ وأن هذين هما ذاتياته الحقيقية دون احتمال الإخلال بذاتى لم يدرك (١). إن احتمال الإخلال بذاتى لم يدرك قائم . وإذا تطرق الاحتمال إلى شىء فالأولى به ألا يؤخذ على أنه أمر بدهى يصح به الاستدلال .

ولا يملك أصحاب النظرة الأولى إزاء هذا النقد جواباً صحيحاً . فلو أن الآخرين كان لديهم بديل ، لعملية التعريف هذه يقوم على نفس الأساس الفلسفى ، لطالبهم الأولون به ، ولو أنهم أجابوا بأن هذا هو مجرد اصطلاح لكان من حق الآخرين أن يعارضوهم باصطلاح آخر . ولا يعدو الأمر — والحالة هذه — أن يكون اصطلاحاً خاصاً لا يأخذ صفة العموم .

ونظرة أصحاب الاتجاه الثانى ، عملية برجماتية ، وهى فى نفس الوقت سهلة لا تعقيد فيها . وبيان ذلك أنه إذا كانت الحدود الحقيقية عند أصحاب النظرة الأولى فى غاية العسر — كما يعترفون بذلك (٢) — وإذا كانوا قد وضعوا من التنبيهات على طريق الحاد ما يحذره من الإخلال بعملية التحديد ، بحيث

---

(١) السهروردى — حكمة الاشراق بشرح القطب الشيرازى ص ٦١ (ط حجر . طهران ١٣١٣ هـ) .

(٢) الغزالى — معيار العلم ص ١٥٩ (طبعة الكردى . القاهرة ١٣٢٩ هـ) .

تشاركت منافذ الخلل بين الجنس والفصل وبين الجنس وحده والفصل وحده . أقول : « إذا كان هذا شأن الحدود الحقيقية فما أسهل هذا الأمر لدى أصحاب النظرة الثانية ، لأن التعريف عندهم يقوم على إدراك الصفات الخارجية للشيء ، التي بمقتضاها يتميز عن جميع ما عداه . ثم ما أسهل أن يصطلح على أن يكون لفظ أو ألفاظ تعريفاً لذلك الشيء تعريفاً مناسباً له طرداً وعكساً ، كما أنه من السهل أن يجرد العقل من الشيء صفته الخارجية لأنها قائمة فى عالم العيان والواقع .

ويتضح الفرق بين النظرتين بالقياس إلى شيء واحد ذى صفات خارجية متغيرة . فالماء مثلا قد يتجمد فيصير ثلجاً ، وقد يتكثف فيصير بخاراً . فهو فى نظر الأولين كما هو . لم يتغير من حيث التعريف ؛ لأن طبيعته لم تتغير . وإنما طرأ التغيير على صفاته العرضية التى لا دخل لها فى حقيقته .

وأما فى نظر الآخرين فيتغير التعريف نظراً لتغير العوارض الظاهرة(١).

وسأبحث الآن نظرية التعريف لدى أرسطو كممثل لأصحاب النظرة الأولى مع بيان الأساس الذى قامت عليه فكرة التعريف ، ثم أبين موقف أصحاب النظرة الثانية من التعريف الأرسطى ، وسأجعل معيار الصحة وعدمها من الآراء والأفكار قيمة الأدلة التى يسوقها كل من الفريقين ، دون التعصب لرأى معين .

الحد فى المنطق الأرسطى :

عرف أرسطو « الحد » بأنه : « العبارة التى تصف جوهر الشيء » ؛ أو هو « القول الدال على ماهية الشيء » ، وقد يوصف أيضاً بأنه : « قول مكان اسم أو قول مكان قول (٢) »، وتعريف الحد على هذا الوجه الذى نراه

---

(١) د. زكى نجيب محمود – المنطق الوضعى ص ٦٠ (الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٥٦ م) .

(٢) منطق أرسطو جـ ٢ ص ٤٧٤ (نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى . القاهرة ١٩٤٨ م) .

يتجاوز ظاهر الأشياء إلى حقائقها الثابتة ، ويشير أرسطو فى هذا المقام إلى أن الذين لا يحدون الأشياء بهذه الطريقة لا يوفون الحدود الحقيقية مطلبها ، كمن يحدون الشيء بأى وصف كان ، وكل ما يجرى هذا المجرى داخل فى هذا الباب ، ولكنه مفيد بحسبه ، وإفادته قاصرة عن إفادة الحدود الحقيقية .

وقد وجد الاتجاه إلى تعريف الأشياء بحقائقها وماهيتها قبل أرسطو لدى كل من سقراط وأفلاطون ، فسقراط فى محاورة « أطيفرون » يطلب من محاوره تعريف « التقوى » ، وهو لا يريد بذلك تحديد استعمال الكلمة بما تواضع عليه الناس ؛ لأن الأمر لو كان كذلك . فما أسهل أن تستبدل هذه الكلمة بكلمة ترادفها ، تكون أكثر تداولا واستعمالا . وإنما غايته أن يعرف حقيقة الشيء الذى يطلق عليه هذه الكلمة ، فمطلبه على هذا الأساس ميتافيزيقى يتجه إلى البحث عن الشيء الثابت ، وليس هو بالمطلب اللغوى الذى يبحث عنه فى القاموس(١).

وأفلاطون فى « الجمهورية » يطلب ماهية « العدالة » وفى « تياتيتوس » يطلب ماهية « المعرفة » وفى « فيدون » يسأل عن ماهية « الروح » وهو فى كل هذه الحالات وأمثالها لا يطلب استبدال اسم بآخر يساويه فى التعبير اللغوى يكون أكثر إيضاحاً من الأول . بل يريد تحديد هذه الأشياء بحقائقها وجواهرها بايراد العناصر الجوهرية التى تتألف منها(٢).

ومما لا شك فيه أن أرسطو قد استفاد بهذه المحاولات . وقد أقر بذلك فى كتابه « الميتافيزيقا » وقال : « إن سقراط كان يبحث عن جوهر الأشياء ؛ لأنه كان يحاول استخدام القياس ، وماهية الأشياء هى نقطة البدء فى القياس »(٣).

ومما هو ثابت لدى كثير من المؤرخين أن أرسطو اهتدى أيضاً إلى كثير من مباحث الحد والقياس بدراسته لطريقة الجدل الأفلاطونية ، فقد كانت

---

(١) زكى نجيب محمود . المنطق الوضعى ص ٥١ .
(٢) نفس المصدر ص ٥٢ .
(٣) د. محمود قاسم . المنطق الحديث . ص ٧ (الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٥٣ م) .

هذه الطريقة منبعاً لتصنيف أرسطو للكليات الخمس ، وهى أهم العناصر التى يقوم عليها منهجه فى الحد ، كما أنها كانت نوعاً من الحدس الغامض بالمنهج القياسى (١).

ومهما يكن من شىء ، فان ما قيل عن تأثر أرسطو بجهود سابقيه فى بناء منطقه لا يغض من قيمة هذا العمل ، فانه قد أرسى قواعده وحدد مسائله وأقامه علماً له قوانينه الخاصة والعامة ، وله أغراضه التى يهدف إليها . حتى أصبحت نسبته إليه غير مشكوك فيها على الإطلاق .

وقد درس أرسطو نظرية التعريف فى كل من البرهان والجدل . ولم يفرد لها باباً خاصاً كما فعل ببقية مباحث المنطق ، بل كان يذكرها بازاء الموقف الذى يقتضى التعرض لها . فمثلا يجىء ذكر الحد فى البرهان للتفرقة بينهما مع بيان الطريق الذى تكتسب به الحدود الحقيقية ، التى توصل إلى مجهول تصورى حقيقى كما يوصل البرهان إلى مجهول تصديقى يقينى ، ثم يذكر أرسطو الحد فى الجدل كطريق يكشف عن تصور مقنع إذا أخل بشروط الحد الحقيقى ، كما يوصل الجدل إلى تصديق إقناعى إذا أخل بشروط القياس البرهانى .

وقد أحسن الشراح—وخاصة الشراح العرب—صنعاً حين تناولوا مباحث الحد فى مكان واحد ، حتى يسهل ذلك على الدارسين من جهة ، ومن جهة أخرى حتى يكون ذلك متمشياً مع طبائع الأشياء ، فان معرفة الشىء سابقة على كونه موضوعاً فى قضية أو مطلوباً البرهنة عليه بأى طريق من طرق الاستدلال .

أما عن الكليات الخمس ، وهى العناصر التى يقوم عليها بناء الحد ، الحقيقى منه وغير الحقيقى ، فقد كان نصيبها كنصيب الحد نفسه ، فتكلم

---

(١) نفس المصدر ص ٩ .

عنها أرسطو بطريقة غير مرتبة بازاء المباحث التى تتطلبها ، ولم يفرد لها كتاباً خاصاً كما فعل ببقية مباحث المنطق اكتفاء بهذا(١).

ويرجع الفضل فى ترتيبها على هذا الشكل الذى نراه فى كتب المنطق إلى فرفوريوس الصورى ، فقد خصها بمزيد عنايته وموفور دقته ، حتى أخذت مكانتها بين كتب أرسطو المنطقية كمدخل لدراستها .

وعلى كل حال فأساس هذه الكليات موجود لدى المعلم الأول ، وقد أشار فرفوريوس فى مقدمتها إلى أن عمله لن يتجاوز العرض المنظم حتى تسهل النظرة إلى بقية مباحث المنطق التى تتطلبها(٢).

وليس بحق ما ذهب إليه الأنصارى صاحب كتاب « إرشاد القاصد » من أن إيساغوجى فرفوريوس حل محل إيساغوجى أرسطو الذى فقد(٣).

وإذا كانت معرفة الحدود كما ذكرت تقوم أساساً على معرفة الكليات الخمس ، فان هذا يستدعى منا بيان هذه الكليات لدى أرسطو ، ضرورة تقديم معرفة العناصر التى يتألف منها الشىء على الشىء نفسه . وهذه الكليات هى : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة والعرض العام .

الجنس :

عرف أرسطو الجنس بأنه « المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو(٤) » ويوضح ذلك بأن الأشياء التى تحمل من طريق «ماهو» هى التى يليق بالمجيب إذا سئل عن ماهية الشىء أن يأتى بها ، كما إذا سئل عن ماهية الإنسان فيجيب بأنه : « حيوان ناطق » .

---

(١) د. ابراهيم مدكور . مقدمة المدخل من كتاب الشفاء لابن سينا ص ٤٦ (القاهرة ١٩٥٣ م) .
(٢) انظر : إيساغوجى فرفوريوس فى الجزء الثالث من منطق أرسطو ص ١٠٢١ .
(٣) الانصارى . إرشاد القاصد ص ٣٣ .
(٤) منطق أرسطو ج ٢ ص ٤٧٦ .

ويشير أرسطو وهو يعرف الجنس إلى الأجناس الإضافية ، وهى التى تكون بالإضافة إلى ما تحتها جنس ، وبالإضافة إلى ما فوقها نوع ، ويعرفها بأنها « الأشياء التى تكون فى جنس أو أكثر ، كالجسمية الموجودة للحيوان والنبات والجماد ، فانها فى مذهب الجنس ، لأن ما يجرى هذا المجرى يدخل والجنس الحقيقى فى طريق واحد بعينه » (١) .

وقد فهم كثير من الباحثين من تعريف الجنس على هذا الوجه المذكور ، أنه يقوم على « الماصدق » ولا ينظر إلى المفهوم ، ذلك لأن الكثرة المرادة فى التعريف ليست كثرة صفات ، ولكنها كثرة أفراد . وفى هذا ما يصادم غرض الحد فى الكشف عن الماهية ، لأن الماهية تقوم على الصفات الثابتة . وإذا كان الأمر كذلك لم يكن — والحالة هذه — سوى صنف يندرج تحته ما هو أقل منه أفراداً كالنوع ، ويكون النوع أيضاً صنفاً أقل أفراداً من الجنس . وتفسر العلاقات بين الموضوع والمحمول بالماصدق .

ولكن « تريكو » من المحدثين لم يوافق على هذا التفسير الماصدقى للجنس ، لأن موضوع التعريف هو الماهية ، والصنف ليس ماهية ولا جزء ماهية(٢). والحق أن أرسطو ينظر إلى الجنس نظرة ماصدقية مفهومية . أما من ناحية المفهوم فانه يحمل مجموعة الصفات الأساسية الثابتة لجميع الأنواع المندرجة تحته كالجسمية ، والنماء ، والحساسية ، والتحرك بالإرادة بالنسبة للحيوان . وأما من ناحية الماصدق فان تلك الصفات لابد لها من أفراد تنطبق عليهـــا .

ومما يؤكد هذا أن أرسطو اهتدى إلى فكرة تصنيف الكليات الخمس فى ضوء دراسته للتاريخ الطبيعى والنبات والحيوان ، وطريقة الجدل الأفلاطونية — كما أشرت إلى ذلك من قبل — وهذا إن دل على شىء فانما يدل على أن هذه الكليات مفاهيم ذوات ماصدقات ، غير أن هذه الماصدقات لديه لم تكن

---

(١) نفس المصـــدر .

(٢) د. على سامى النشار — المنطق الصورى ص ١٧٩ (نشرة دار المعارف . القاهرة ١٩٦٥ م)

موضوعاً للعلم إلا من حيث اشتمالها على معان ثابتة ، تشبه فى ثباتها المعانى الرياضية ، ولم تكن هذه المعانى لدى أرسطو كما كانت لدى أفلاطون منفصلة عن الأشياء قائمة بذاتها فى العالم المفارق ، بل هى عنده ثابتة فى نفس الأفراد ، ففى كل فرد عنصر معنوى من نوعه وجنسه . ولولا ثبات هذه المعانى لما كانت صالحة لأن تكون موضوعاً للعلم(١).

من ثم تميزت فى فلسفة أرسطو تلك الوسطية التى جمعت بين عالم المثال الذى يقول به أفلاطون ، وبين العالم الواقعى الحسى الذى كان موضوع العلم لدى السوفسطائيين ، وانعكس هذا الموقف الميتافيزيقى لدى المعلم الأول على منطقه ، حتى إنه لمن السهل جداً أن يعثر الباحث فى هذا المنطق على أصول فلسفته الميتافيزيقية .

وإلى هنا قد بان لنا أن أرسطو ينظر إلى الجنس نظرة مفهومية ماصدقية ، وشأن بقية الكليات الخمس شأن الجنس فى هذا السبيل .

وينقسم الجنس إلى قريب و بعيد . فالقريب هو الذى يلى النوع ، مثل الحيوان بالنسبة للإنسان ، والبعيد هو مثل الجسم بالنسبة للإنسان .

النـــوع :

لم يتعرض أرسطو لبيان النوع إلا من خلال توضيح المواضع المشتركة بينه وبين بقية الكليات الأخرى . فيذكر تارة ما بينه وبين الجنس من اشتراك واختلاف ، فيبين أنهما يشتركان فى الكلية ويقعان فى جواب ما هو ويختلفان فى جهة القول ، فالجنس مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة . والنوع مقول على كثيرين متفقين فى الحقيقة ، وعلى غرار بيان الموافقة والمخالفة بينه وبين الجنس ، يذكر أرسطو العلاقة بينه وبين بقية الكليات(٢).

أما تعريف النوع فسأضطر إلى تعريفه كما عرفه الشراح وخاصة تعريفه

---

(١) د. محمود قاسم ، المنطق الحديث ص ١٠ .
(٢) منطق أرسطو ج ٢ ص ٥٥٣ .

لدى « ابن سينا » فهو بحق أمير شراح المنطق الأرسطى فى نطاق الفكر الإسلامى . يقول « ابن سينا » : « النوع هو أخص الكليين المقولين فى جواب ماهو(١)» .

ويشير ابن سينا إلى أن هذا التعريف قد عدل به عن التعريف الذى كان متبعاً لدى الشراح . وهو أنه « الكلى المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق الذاتية » وسر هذا العدول لدى ابن سينا أن هذا التعريف خاص بالنوع الحقيقى ولا يشمل النوع الإضافى . وبناء على هذا كان تعريف الجنس لديه أنه « أعم الكليين المقولين فى جواب ما هو(٢)» .

والنوع الحقيقى هو تمام الماهية ، ولما كان ذلك ، كانت أفراده متفقة فى الحقيقة ، فاذا سئل عن أحدها أو أكثرها صلح النوع لأن يقع فى الجواب ، كما إذا قيل : ما زيد ؟ كان الجواب : هو « إنسان » .

والنوع الإضافى هو ما كان بالنسبة لما تحته جنس وبالنسبة لما فوقه نوع كالحيوان فانه جنس للإنسان ونوع للجسم . وبين الاثنين عموم وخصوص من وجه فيجتمعان فى الإنسان ، فانه يصدق عليه النوع الحقيقى والإضافى ، ويفترقان فى الحيوان والنقطة ، فان الأول خاص بالنوع الإضافى والنقطة خاصة بالنوع الحقيقى ، لأنها لو لم تكن كذلك ، لكانت نوعاً إضافياً . فيكون لها جنس فلا تكون بسيطة . وهذا خلف ؛ لأن البساطة من طبيعتها(٣) ويطلق على النوع الحقيقى اسم « نوع الأنواع » وهو الذى ليس دونه نوع آخر يوضع تحته ، كما يطلق على الجنس الذى لا جنس فوقه اسم « جنس الأجناس » . وفيما بين جنس الأجناس ونوع الأنواع أشياء هى بأعيانها أجناس وأنواع .

---

(١) ابن سينا — المدخل من كتاب الشفاء ص ٦١ (تحقيق الأساتذة — الأب قنواتى — محمود الخضيرى — أحمد فؤاد الأهوانى) .

(٢) نفس المصدر .

(٣) شرح الخبيصى على تهذيب المنطق للتفتازانى ص ١٦٥ (طبعة الحلبى . القاهرة ١٩٣٦م)

وجنس الأجناس هو الجوهر . وتحته الجسم ، وتحت الجسم : الجسم المتنفس ، وتحته : الحى . وتحت الحى : الحى الناطق . وتحت هذا : الإنسان ، وتحت الإنسان سقراط وأفلاطون وبقية أفراد الإنسان. وما بين جنس الأجناس « الجوهر » ونوع الأنواع « الإنسان » جنس هو بالإضافة إلى ما فوقه نوع وبالإضافة إلى ما تحته جنس وبذلك صار لها نسبتان(١).

تفسير النوع :

فسر كثير من الباحثين النوع تفسيراً ماصدقياً آخذاً من التعريف ؛ لأن الكثرة الواردة فيه تشير إلى أنه يتجه نحو الأفراد . ولكن « تريكو » لم يوافق على التفسير الماصدقى للنوع كما فعل فى الجنس ، وفسر النوع تفسيراً مفهومياً .

وقد بينت من قبل أن النظرة إلى الأجناس والأنواع لدى أرسطو تفسر بالماصدق والمفهوم معاً . أما بالماصدق فلترتيب الموجودات وتصنيفها ، وأما بالمفهوم فلصحة التعريف بالأشياء الثابتة . والتعريف والتصنيف عمليتان متلازمتان(٢).

الفصـــــل :

هو جزء هام فى التعريف لأنه يقسم الجنس ويقوم النوع . وقد عرفه المناطقة بأنه : « المقول على الشىء فى جواب أى شىء هو فى ذاته (٣) ثم قسموه إلى قريب وبعيد، لأنه لا يخلو إما أن يميز النوع عن مشاركه فى الجنس القريب أو عن مشاركه فى الجنس البعيد ، فان ميزه عن المشارك له فى الجنس القريب فهو الفصل القريب كالناطق المميز للإنسان عن مشاركه فى

---

(١) إيساغوجى فرفوريوس . منطق أرسطو ج ٣ ص ١٠٢٨ .

(٢) د . على سامى النشار . المنطق الصورى ص ١٨٠ .

(٣) شرح الخبيصى على التهذيب ص ١٧٥ .

الحيوانية ، وإن ميز النوع عن المشارك له فى الجنس البعيد فهو الفصل البعيد كالحساس المميز للإنسان عن مشاركه فى الجسم الفانى(١).

والفصل أيضاً إما مقوم وإما مقسم . فاذا نسب إلى النوع قومه ، كالناطق الذى يقوم الإنسان ، ومعنى التقويم له أنه جزء داخل فى ماهيته ؛ وإذا نسب الفصل إلى الجنس قسمه ، من ثم قال المناطقة إن الفصل مقوم للنوع مقسم للجنس . ومعنى تقسيمه للجنس أنه باقترانه به يكون قسما من الجنس العام ، فالناطق مع الحيوان—وهما اللذان يكونان ماهية الإنسان—قسم من أقسام الحيوان ، وكذلك الصاهل مع الحيوان . وبالفصل القريب مع الجنس القريب تتحدد ماهية الشيء وتعرف حقيقته .

وبهذا تظهر قيمة الفصل فى عملية الحد الحقيقى ، فهو إحدى الصفات الجوهرية المقومة للشيء المعرف ، والذى بدونه لا يمكن تمييز النوع عما يشاركه فى الجنس تميزاً حقيقياً .

الخاصة :

عرفها أرسطو بأنها : « المقول الذى لا يدل على ماهية الشيء ، وكان موجوداً له وحده وراجعاً عليه فى الحمل»(٢) ومثل لها بقوله «كقبول تعلم النحو بالنسبة للإنسان . فمتى كان الإنسان موجوداً ، فالقابل لتعلم النحو موجود ، والعكس صحيح ، فمتى كان القابل لتعلم النحو موجوداً كان الإنسان موجوداً . ولا يمكن لأحد أن يقول إن الخاصة يمكن أن توجد لغير ما هى خاصة له(٣)»

ولما كانت طبيعة الخاصة التمييز دون الدلالة على الماهية ، فانها لا تدخل فى الحدود الحقيقية ، لأنها ليست ذاتية للشيء المعرف ولا مقوماً ماهيته ووظيفتها المنطقية تظهر فى الرسوم دون الحدود ، لأن الرسوم من شأنها التمييز فقط دون التحديد .

---

(١) نفس المصدر ص ١٧٦ .
(٢) منطق أرسطو ج ٢ ص ٤٧٥ .
(٣) نفس المصدر ص ٤٧٦ .

العـــرض :

اتبع أرسطو فى النص على العرض منهج الحذف ، فقد ذكره آخر الكليات فقال : « هو ما لم يكن واحداً من الأشياء التى مر ذكرها ، لأحداً – ويعنى بذلك الذاتيات من الجنس والنوع والفصل – ولا خاصة »

وقد عرف أرسطو العرض بقوله : « هو المقول على كثيرين فى جواب أى شىء هو فى عرضه ، أو أنه هو الذى يمكن أن يوجد لواحد بعينه كائناً ما كان وألا يوجد(١) » .

ويضرب أرسطو لذلك مثلا بالجلوس ، فانه ليس خاصاً بفرد ولا بنوع . « والبياض » فانه لا يوجد لشىء واحد دائماً .

ومن الأعراض مقايسات الأشياء بعضها إلى بعض . مثال ذلك : أيهما آثر ، الجميل أو النافع ؟ وأى المذهبين ألذ : الذى تستعمل فيه الفضيلة أو الذى ينهمك فيه فى الشهوات ؟ والبحث فى أمثال هذه القياسات لا يتجه إلى بيان الماهية ، بل يبغى أى الاثنين يكون لزوم المحمول به أحرى(٢).

نتـــائج :

١ – لم يعن أرسطو بترتيب الكليات ودراستها دراسة وافية ، مع أنها أساس فى البناء المنطقى ، لأن نظرية الحد تقوم أساساً على معرفة الكليات ، وذكر أرسطو لهذه الكليات فى كتابى البرهان والجدل بازاء المواقف التى تقتضيها ، ولا ينهض أن يكون حجة تدفع عنه تقصيره فى هذا المقام . وقد كان لفرفوريوس فضل دراسة هذه الكليات دراسة منظمة كانت أساساً لدراسة المنطقيين لها من بعده .

٢ – كان الغرض الأساسى من دراسة الكليات لدى أرسطو هو التميز

---

(١) منطق أرسطو جـ ٢ ص ٤٧٧ .
(٢) نفس المصدر .

بين الذاتى والعرضى حتى تتحدد العناصر الصالحة لأن تؤخذ فى الحدود الحقيقية من غيرها .

٣ — كان للذاتيات الاهتمام الحقيقى لدى أرسطو باعتبارها هى الكاشفة عن الحقيقة لاشتمالها على الصفات الثابتة لها .

٤ — كانت نظرة أرسطو إلى الكليات تقوم على أساس المفهوم والماصدق معاً . وكان التعريف والتصنيف لديه وجهين لعملية عقلية واحدة .

بعد هذا ننتقل إلى بيان الأساس الذى تقوم عليه الحدود الحقيقية لدى أرسطو وغيره ممن سار على مذهبه بعد أن بينا العناصر التى تتألف منها الحدود . وهى الكليات الخمس .

الأساس الذى تقوم عليه الحدود الحقيقية :

تقوم عملية الحدود الحقيقية على أساس من القول بوجود الكليات خارج الذهن . فالذين يرون ذلك ، يقررون أن حقائق الأجناس والأنواع موجودة وجوداً عقلياً فى العقل الفعال ، ووجوداً طبيعياً فى الأفراد قبل وجودها فى الذهن ، وقد بالغ ابن سينا فذكر أن الأمر ليس قاصراً على الأجناس والأنواع فحسب ، بل تشاركها فى ذلك الفصول والأعراض ، ويعيب ابن سينا على الشراح المشائين لأنهم أهملوا الحديث عن الأعراض وقالوا بالوجود الخارجى للأجناس والأنواع فقط(١).

ومشكلة وجود الكليات ومكانها الحقيقى يمكن أن يصعد بها إلى أفلاطون وتلميذه أرسطو ، فهما اللذان أثاراها على وجه تحددت معالمه فيما بعد على شكل مذاهب أخذت الأشكال الآتية :

١ — المذهب المثالى وينسب إلى « أفلاطون » .

٢ — المذهب الواقعى وينسب إلى « أرسطو » .

(١) ابن سينا . المدخل ص ٥٧ .

٣ — المذهب الاسمى وينسب إلى « أنتستنيس » الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد وتتلمذ على السوفسطائى « «جورجياس (١) » .

فأما أفلاطون فيرى أن الوجود الحقيقى للأشياء هو وجود ماهياتها . أما الأفراد الجزئية فوجودها مستعار ، وليس وجودها بالنسبة للماهية الثابتة إلا كالأشباح لها ، أو هى ظلال لتلك الحقائق الثابتة الموجودة فى العالم المفارق .

وتبعاً لقرب أو بعد المعنى الكلى من الجزئيات ، تتحدد مكانته فى الوجود . وعلى هذا فالأنواع أدنى مرتبة فى الوجود من الأجناس ، لأنها أقرب منها إلى الجزئيات ، والأجناس بدورها أدنى مرتبة من الوجود المطلق ، لأنها أبعد من الأنواع عن الجزئيات (٢) .

وأما أرسطو فقد أقر أستاذه على فكرة الوجود الحقيقى للماهيات ، لكن لا على أنها مفارقة ، بل على أنها موجودة فى الخارج وجوداً يوازى وجود أفرادها ، فالماهيات على هذا التفسير موجودة فى قلب الكثرة ، والعلاقة بين الجزئيات وماهياتها علاقة متبادلة ، بحيث لا يكون أحدهما دون الآخر . وبهذه النظرة حل أرسطو مشكلة الصلة بين الماهيات والجزئيات التى تركها أفلاطون بناء على قوله بوجود الماهيات فى العالم المفارق (٣) .

فالوجود الخارجى للماهيات محل اتفاق بين الفيلسوفين ، وهذا هو الذى يعنينا فى مباحث المنطق .

وأما المذهب الاسمى ، فهو مذهب يرى أن العبارات الدالة على الكليات من الأنواع والأجناس ، ليست إلا ألفاظاً ، لا تحمل مدلولاتها طابع الواقعية ، بل هى أسماء تستخدم فقط كرسوم للأشياء وخصائصها ، وليس

---

(١) د . محمد البهى . الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ٢٧١ (الطبعة الرابعة . القاهرة ١٩٦١) .
(٢) د . عبد الرحمن بدوى . أرسطو ص ٥٤ (الطبعة الثالثة — القاهرة ١٩٥٣م) .
(٣) نفس المصدر ص ٥٥ .

وراء هذه الألفاظ شيء فى الخارج يشار إليه ، على عكس العبارات الدالة على الأفراد ، وهى أعلام الأشياء والأشخاص ، فانها تدل على حقائق فى الخارج ، هى أمور واقعية يمكن إدراكها بطريق الحواس (١) .

وقد اعتنق هذا المذهب فى القرون الوسطى كثير من الفلاسفة ، دافعوا عنه دفاعاً حاراً ، لعل أشهرهم فى القرن الحادى عشر « رسلان » وفى القرن الرابع عشر « أوكام » وانتهى هذا المذهب فى العصور الحديثة إلى كثير من الفلاسفة أيضاً ، لعل أشهرهم على الاطلاق جون استيوارت مل ثم فلاسفة الوضعية المنطقية من بعده .

وهذه المسألة — كما نرى — مرتبطة بالميتافيزيقيا ونظرية المعرفة . أكثر منها ارتباطاً بالمنطق ، لأنه لا يبحث فى الموجودات من حيث هى ، ولا فى أيها أحق بأن يكون موضوعاً للمعرفة ، بل غايته أن يكون آلة يهتدى بها لتقرير الصحيح من الفاسد من أفعال العقل (٢) .

وقد أثيرت مسألة وجود الكليات فى مجال المنطق لأول مرة على يد فرفوريوس الصورى ، فقد تحدث عن ذلك فى عبارة بسيطة . وما كان يدرى أن هذه العبارة سيكون لها شأن كبير فى نطاق الفلسفة عامة والمنطق على وجه الخصوص . يقول فرفوريوس فى مقدمة إيساغوجى : « وأقول أولا فيما يتعلق بالأجناس والأنواع ، أننى لن أتعرض للبحث فيما إذا كانت حقائق قائمة بذاتها ، أو مجرد إدراكات ذهنية . وعلى فرض أنها حقائق ذاتية ، هل هى حسية أو غير حسية ، وفيما إذا كانت مفارقة ، أو لا تقوم إلا فى المحسوسات ، ووفقاً لها . فتلك مشكلة مستعصية تقتضى بحثاً أوسع ومن نوع آخر تماماً (٣) » .

وقد كان لهذه المشكلة خطرها حتى اليوم — كما أشرت إلى ذلك من

---

(١) د . محمد البهى . الفكر الإسلامى الحديث . ص ٢٧١ .
(٢) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥١ (القاهرة ١٩٣٦ م) .
(٣) فرفوريوس الصورى . إيساغوجى . ص ١٠٢٢ ج ٣ منطق أرسطو .

قبل — وكأنها كانت إثارة لمسألة الكليات التى أثارها كل من أفلاطون وأرسطو ، ولكنها إثارة من نوع جديد ، وقد حاول فرفوريوس التوفيق بين المذهبين بابرازه لنوع ثالث من أنواع الوجود للكليات وهو الوجود الذهنى والذى أطلق عليه فيما بعد اسم « الكلى المنطقى » وهو الصورة الذهنية للكلى العقلى والكلى الطبيعى .

وإلى هنا يتبين لنا كيف كان لمسألة وجود الكليات أثرها فى نطاق الفلسفة؟وكيف أثر ذلك على المنطق ، وخاصة فى التعريفات والحدود . وقد كان لآثار المتيافيزيقيا فى المنطق ردود أفعال قوية وخاصة لدى المتدينين فى كل عصر ، فقد كان لمقولات المنطق وخاصة ما يستشعر منه المساس بأمر دينى أثر فى نفور المتدينين ، وسنرى فيما يأتى كيف كان لبعض العبارات التى أطلقها أرسطو فى موضوع القضية البرهانية ما أثار حافظة بعض الفلاسفة المسيحيين فى العصور الوسطى .

ولعل هذا أيضاً ما أزعج المتدينين فى نطاق الفكر الاسلامى ، فقد كانوا يرون أن قيام المنطق على أساس متيافيزيقى يعنى أن القول به للتفكير لدى المسلمين أمر لا يؤمن معه التأثير على عقائد العامة والبسطاء . وقد عبر عن هذا الموقف لدى غير المثقفين ، هذه العبارة التى جرت مجرى المثل « من تمنطق فقد تزندق »(١) .

كما كان لذلك أثر فى موقف كل من ابن الصلاح وابن تيمية من المنطق ، فالأول يعتبر الفلسفة أساس السفه والكفر والمدخل إليها — وهو المنطق — مدخل السفه والكفر (٢) .والثانى يعتبر أن كثيراً مما ذكروه فى الإلهيات هو أصل فسادهم فى المنطق ، كالقول بتركيب الماهيات من الذاتيات دون العرضيات ، وحصر طرق العلم فى الحدود والأقيسة (٣) .

---

(١) جولد زيهر . موقف أهل السنة من علوم الأوائل . بحث ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى فى كتاب التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٤٧ (الطبعة الثالثة . القاهرة ١٩٦٥ م) .

(٢) ابن الصلاح . الفتاوى ص ٣٥ (طبعة منير الدمشقى . القاهرة ١٣٤٨ هـ) .

(٣) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٤ (طبعة بمباى بالهند سنة ١٩٤٩ م) .

وسأتعرض لهذا الموقف بالتفصيل فيما يأتى ، عند إيراد موقف هؤلاء من المنطق .

وإلى هنا يتبين لنا أن الأساس الذى تقوم عليه نظرية الحد فى المنطق الأرسطى أساس متيافيزيقى يقوم على اعتبار أن ماهيات الأشياء حقائق ثابتة فى الخارج ثباتاً أزلياً أبدياً . لا يتغير ولا يتبدل خلال التغيرات العرضية التى تطرأ على الأفراد . والآن ننتقل إلى بيان البناء المنطقى للحدود .

البناء المنطقى للحدود :

يقوم البناء المنطقى للحد الحقيقى على المعرفة القبلية بمدلولات ألفاظ الحد ، لأن السؤال عن الماهية فرع من العلم بوجود الشىء المراد معرفة ماهيته . ومعلوم لدى المناطقة أن السؤال عن وجود الشىء متقدم على السؤال عن ماهيته ، ويعبرون عن ذلك بقولهم : « الحدود قبل الهليات حدود اسمية . وهى بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقية (١) » . يعنى أن المستفهم عن الشىء بقوله : ما الشىء ؟ . إن كان لا يعلم بمدلول الاسم قبل سؤاله ، كان طالباً لحد الاسم ، وإن كان يعلم مدلوله ولكن لا يعلم ماهيته كان طالباً للماهية .

وتحديد الأشياء بماهيتها مرتبط — كما قلت من قبل — بعملية التصنيف لأنواع الأشياء وأجناسها وفصولها وعوارضها الخاصة والعامة . ولا يمكن أن تصاعد عملية التحديد إلى غير النهاية ، بل تقف عند أمور مدركة إدراكاً مباشراً يطلق عليها المحدثون من المنطقيين اسم « اللامعرفات » ، لأنها تدرك بطرق أخرى سوى الحدود ، كما أن عملية القياس كذلك . وقد عبر صاحب الشمسية عن ذلك بقوله : « وليس الكل من كل منهما بديهياً ، وإلا لما جهلنا شيئاً ، ولا نظرياً ، وإلا لدار أو تسلسل ، قبل البعض من كل

---

(٢) محمد رضا المظفر . المنطق ص ١٠٩ (الطبعة الثالثة . النجف ١٣٨٨ هـ) .

منهما بديهى والبعض الآخر نظرى يحصل بالفكر (١) » . ويعنى المناطقة بالفكر « ترتيب أمور معلومة للتأدى إلى مجهول (٢) » .

إذا تقرر هذا فنقول : لو عرفنا الإنسان مثلا بأنه « حيوان ناطق » فلابد لكى يؤدى التعريف وظيفته المنطقية أن يكون مفهوماً لدى المخاطب، معنى الحيوان ومعنى الناطق . كل منهما على الانفراد . وكأنه — والحالة هذه — مدرك للحد بالقوة ، فاذا ما ضم أحد المعنيين إلى الآخر كونا معاً مفهوماً هو ماهية الإنسان . والحيوان هو جنس الماهية المقول عليها وعلى غيرها بالاشتراك ، والناطق فصلها الذى يميزها تمييزاً ذاتياً عما يشاركها فى الجنس . والجنس حينئذ يكون علة الحد المادية والفصل علته الصورية .

ويرى أرسطو أن المعانى الكاشفة عن ماهية المحدود ، لا يمكن أن تكون من أى كلام اتفق ، بل لابد أن تكون بينها وبين المحدود علاقة قوية ، بحيث تكون داخلة فى قوامه ، ولا يتصور موجوداً بدونها (٣) . فاذا أردنا تعريف المثلث مثلا فلابد أن يكون التعريف بالأشياء الداخلة فى قوامه ووجوده ، بحيث لا يمكن تصوره موجوداً مع تصورها منفية عنه . فنقول فى تعريفه أنه « سطح مستو محاط بثلاثة خطوط متقاطعة » . فالسطحية داخلة فى قوام المثلث بحيث لا يتصور موجوداً بدونها ، وكذلك كونه محاطاً بثلاثة خطوط متقاطعة هى أيضاً داخلة فى قوامه بحيث لا يتصور موجوداً بدونها ، كما أنها صفة تميزه عن جميع ما يشاركه فى كونه سطحاً من المربعات والمستطيلات .

وإذا كانت حقيقة كل شىء فى الواقع ونفس الأمر واحدة فان الحد الحقيقى لأى حقيقة من الحقائق فى نظر أرسطو لا يكون إلا واحداً ، مهما لحق هذه الحقيقة من عوارض، فليس للحالات المتغيرة بتغير الزمان والمكان والأحوال دخل فى تعريف الحقيقة . فاذا عرفنا الإنسان ، فليس لحقيقته

---

(١) القطب على الشمسية . ص ١٢ – ١٦ (الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٤٨ م) .
(٢) نفس المصدر ص ١٦ .
(٣) منطق أرسطو ج ٢ ص ٦٣٢ .

من حيث هو إنسان إلا أنه حيوان ناطق ، أما ما يطرأ على شكله من تغيرات عرضية تحت تأثير عوامل خارجية فليس له دخل فى تعريف حقيقته . ويعلل أرسطو ذلك بأن التعريف الحقيقى لا يتجه إلى الشخص من حيث هو . بل باعتباره ممثلا للنوع ، وكل واحد من الأنواع إنما بأنيته وحقيقته شيء واحد (١) .

والتعريف الحقيقى للأشياء أمر متعسر ، لأن الحصول على الذاتيات للشيء المعرف أمر يحتاج إلى غاية التشمير والجهد كما عبر عنه الغزالى (٢) ، لذا نرى المناطقة وعلى رأسهم أرسطو يصرحون بأن عملية التعريف الحقيقى لا يمكن أن يقوم بها عامة الناس بل الصفوة الممتازة منهم .

ولم يقبل أرسطو قول من يقول : إن الحدود ينبغى أن تكون من الأشياء المعروفة لكل الناس ، أى من الأمور العرضية الظاهرة لما يترتب على هذا القول من تعدد الحدود لمحدود واحد تبعاً لتفاوت الادراك لهذه الظاهرة ، فالأشياء التى هى أعرف لمجموع الناس مختلفة ، وليست واحدة بعينها عند جميعهم وسيختلف تبعاً لذلك فى الشيء المحدود .

ودفعاً لهذا الخلط الذى يترتب على تعدد الحدود ، يتعين لدى أرسطو أن يكون الحد واحداً بعينه أبداً (٣) . ويلاحظ من هذا الكلام أن السر وراء تمسك أرسطو بأن يكون تعريف الأشياء بالأمور المطلقة العامة ، هو تأكيد الوجود الحقيقى للأشياء فى الواقع ونفس الأمر ، خلافاً لما كان عليه السوفسطائيون ، حيث كانوا يرون أن وجود الأشياء تابع للتصورات الذهنية وكذلك تعريفاتها .

ويؤكد أرسطو على أنه متى لم يوجد للشيء صفات خارجية ثابتة ، أو وجدت ولكن لم يوجد من ينتزعها انتزاعاً صحيحاً أمكننا — والحالة

---

(١) نفس المصدر ص ٦٣٢ .

(٢) الغزالى . معيار العلم ص ١٥٩ .

(٣) منطق أرسطو ج ٢ ص ٦٣٤ .

هذه — أن نرفع التحديد الحقيقى (١) . ومعنى هذا فى نظره أن وراء الحدود الحقيقية للأشياء حدوداً أخرى ، هى أقل قيمة من الحدود الحقيقية وهى نافعة بحسبها .

تعدد الحدود فى الفكر الإسلامى :

أخذت فكرة تعدد الحدود أو عدم تعددها مكانها لدى المفكرين الإسلاميين . فالأصوليون يرون — كمفكرين اسميين — أنه لا شيء فى تعدد الحدود ، طالما أن الأمر فى التعريف مرجعه إلى التمييز . وقد عارضهم المنطقيون فى ذلك ، لأن الغاية لديهم من الحدود ليست مقصورة على التمييز ، بل لابد من أن تكون كاشفة عن الحقيقة والماهية . وليس للماهية إلا أوصاف ذاتية واحدة . وقد نقل صاحب البحر المحيط حجة القائلين بالجواز وحجة القائلين بالمنع .

فحجة الأولين أنه لا يمتنع فى اللغة أن يكون للشيء الواحد عدة أوصاف ، كل منها يحصره ويميزه كما تعرف الحركة بأنها « النقلة » تارة « والزوال » تارة والذهاب فى جهة تارة ثالثة .

وحجة الآخرين أن التعدد لوضع يؤدى إلى المناقضة ويبطل أن يكون الحد الأول حداً حقيقياً . ولو جوزنا المناقضة فنحن أمام احتمالين ، فاما أن يكون التعريف الأول غير صحيح فيكون الثانى هو الصحيح ، وإما أن يكون الحد المناقض به غير صحيح فلا معنى له ، وفى كلتا الحالتين يكون الحد الحقيقى واحداً (٢) .

وعندى أن الخلاف بين القائلين بجواز التعدد والمانعين له ، يكاد يكون لفظياً لم يتوارد فيه النفى والإثبات على شيء واحد . فالذين يمنعون التعدد ينظرون إلى الصفات الجوهرية للأشياء التى يكون بها قوامها ، والتى

---

(١) نفس المصدر ص ٦٣٥ .

(٢) الزركشى . البحر المحيط جـ ١ ص ٣٦ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٨٣ أصول الفقه .

لا تتعدد ولا تتغير ، كصفة الحيوانية أو الناطقية فى الإنسان . والذين يتولون به ، ينظرون إلى الأشياء نظرة عرضية . ويؤكد هذا ، ما احتجوا به ، فالانتقال والزوال والذهاب فى جهة ، كلها من أعراض الحركة ؛ بل الحركة نفسها عرض من أعراض الجسم . وقد أشار ابن الحاجب إلى أساس الخلاف بين الفريقين بقوله : « إن امتناع تعدد الحد الحقيقى مبنى على تفسير الذاتى بما لا يمكن تصور الذات قبل تصوره ، فكأن الحد موقوف على فهم الذاتى له ، والذاتى للشىء لا يتعدد ، لأن لكل حقيقة ذاتيات محصورة (١) .

وسنرى عند دراستنا للحد عند ابن تيمية أنه يستغل فكرة جواز تعدد الحدود ويتخذ منها حجة يوجهها ضد المنطقيين يطعن بها على الحدود المنطقية . وسنناقشه فى مكانه من هذا البحث .

بقى أن نعرف أننا إذا كنا بصدد تعريف حقيقى ، فلابد أولا أن ننظر فى الشىء المعرف ، هل حقيقته مركبة أم لا ؟ فان كان الأخير فلا سبيل إلى تعريفه تعريفاً حقيقياً . وإن كان الأول ، بحثنا عن أقرب الأجناس التى يشترك فيها هذا الشىء المطلوب تعريفه مع غيره من الأنواع الأخرى . ثم نبحث عن أقرب الأوصاف الذاتية التى تميزه عما يشاركه فى هذا الجنس . وهذا ما يعبرون عنه بقولهم « إن الحد الحقيقى للأشياء يكون بأجناسها وفصولها القريبة (٢) » .

وإلى هنا يتبين لنا أن الحدود الحقيقية ليست إلا للأشياء المركبة . ولا تكون إلا حيث يعلم وجود الشىء نفسه ، كما أن الشىء الذى يحد بها ليس له إلا حد واحد بناء على وحدة صفاته الذاتية . أما القواعد التى ينبغى أن تراعى فى الحدود فهذا ما نتحدث عنه الآن .

---

(١) نفس المصدر .
(٢) أنظر . الغزالى . معيار العلم ص ١٥٢ ... الساوى . البصائر النصيرية ص ٤٠ (تحقيق وتعليق الشيخ محمد عبده . الطبعة الأولى . القاهرة ١٨٩٨ م) .

قواعد الحدود الحقيقية :

لم يضع أرسطو قواعد للحد مرتبة — كما هو شأنه غالباً — ولكن الشراح حاولوا ترتيب هذه القواعد . وهى على كل حال تستند فى حقيقتها إلى ما قال به أرسطو فى هذا الشأن . وسأبين هذه القواعد حسب ما جاءت فى كتب المتأخرين ثم أبين ملاحظات الوضعية المنطقية على هذه القواعد .

١ — القاعدة الأولى :

ينبغى أن يكون التعريف معبراً عن ماهية الشىء . وقد عبر أرسطو عن هذه القاعدة بقوله : « التعريف هو القول الدال على ماهية الشىء » . والدال على ماهية الشىء هو جنسه وفصله القريبان .

٢ — القاعدة الثانية :

وهى من لوازم القاعدة الأولى ، أو وجه آخر لها . وهى : « إذا كان التعريف مبيناً لماهية المعرف وحده ، فينبغى أن يكون جامعاً مانعاً . وقد عبر عن هذه القاعدة المناطقة العرب بقولهم : « من شرط التعريف أن يكون جامعاً مانعاً (١) » .

وقد لاحظ « تريكو » أن هذه القاعدة تتعلق بالماصدق . ولما كان المنطق التقليدى فى نظره لا يعنى بالماصدقات عنايته بالمفهومات ، فقد حاول نقل هذه الفكرة إلى نطاق المفهوم ، وأصبح الجمع والمنع لديه لا يعنى بالأفراد ، بل بالصفات . ومطابقة التعريف للمعرف حينئذ تقوم على تطابق الصفات الذاتية ، بحيث لا يدخل فى التعريف صفات عرضية ولا يستبعد عنه صفات ذاتية (٢) .

والحق أن هذا غير صحيح ولم يقل به أرسطو ، فان انطباق التعريف

---

(١) القطب على الشمسية ص ٧٩ .

(٢) د . على سامى النشار . المنطق الصورى ص ١٩١ .

على المعرف لا يعنى إطلاقاً التطابق من حيث الصفات فحسب . بل من حيث الأفراد كذلك ، فليست الحيوانية الناطقية مساوية للإنسان من حيث المفهوم فقط ، بل معناها أن الحيوانية الناطقية تقال على جميع الأفراد التى يصدق عليها الانسان ، كما أننا إذا عرفنا الحيوان بأنه جسم نام حساس متحرك بالارادة ، لا نقصد حصر الصفات الذاتية ، بل نقصد انطباق هذه الصفات على جميع الأفراد التى تدخل فى مفهوم الحيوان الناطق .

ولعل هذه الفكرة التى قال بها « تريكو » كانت أثراً من آثار النظرة المغرقة فى الصورية ، التى حمل لواءها أكثر مناطقة العصور الوسطى من مسيحيين ومسلمين ، والتى بمقتضاها باعدوابين المنطق وبين الواقع . ولم يكن أرسطو مسئولا عن نتائجها (١) .

٣ — القاعدة الثالثة :

القاعدتان السابقتان تتعلقان بالتعريف من حيث حقيقته . أما من حيث الغاية منه وهى بيان حقيقة المعرف على الوجه الأبين فينبغى : « ألا يعرف الشىء بما يساويه فى المعرفة والجهالة » . ويحدث هذا غالباً من استعمال أدوات السلب فى التعريف ، كتعريف الحركة بأنها ليست بسكون أو تعريف السكون بما ليس بحركة . ويجمل أرسطو هذا بقوله : « تحديد المقابل بما يقابله ، كتحديد الخير بما ليس شراً وتحديد الشر بما ليس خيراً (٢) » .

ويعلل أرسطو صحة هذه القاعدة بما يلزم على عدم مراعاتها من التناقض . ذلك لأننا نشترط لصحة التعريف أن تكون العناصر التى تركب منها معلومة قبل العلم بالمعرف ، ولما كانت الأمور المتقابلة متلازمة فى الطبع والوجود

---

(١) د . يحيى هويدى . منطق البرهان ص ٥ (القاهرة ١٩٦١ م) .
(٢) منطق أرسطو ج ٢ ص ٦٣٥ .

بحيث لا نستطيع تصور أحد المتقابلين دون تصور الآخر ، فيلزم من هذا ألا يعرف الشيء بما يقابله (١) .

وعلى هذا ، فجميع ما يقال بالإضافة إلى شيء آخر كالنصف والضعف والأبوة والبنوة ، لا يمكن تعريفها تعريفاً حقيقياً .

ولكن هذه القاعدة ليست على الاطلاق ، لأن هناك من الأمور ما لايعرف إلا إذا أخذت فى تعريفه أدوات السلب وعرف بمقابله، كتعريف العزب بمن ليس بمتزوج وتعريف البصير بمن ليس أعمى وتعريف الأعمى بمن ليس بصيراً (٢) .

٤ — القاعدة الرابعة :

« ينبغى الاحتراز عن تعريف الشيء بما لا يعرف إلا به لئلا يلزم الدور » وهذه القاعدة صورة من سابقتها .

ويضرب أرسطو لذلك مثلا بقوله : « كتعريف الشمس بأنها كوكب يضيء بالنهار » ويعلل عدم صحة هذا التعريف بأن من استعمل النهار فقد استعمل الشمس لما بينهما من التلازم (٣) .

ومما ينبغى مراعاته أيضاً فى التعريف مما يندرج تحت هذه القاعدة تعريف القسيم بقسيمه ، كتعريف الفرد بأنه ما زاد على الزوج بواحد ، ذلك لأن الأشياء التى هى قسيمة بعضها لبعض ، من جنس واحد بعينه معاً فى الطبع . والزوج والفرد قسيمان لأنهما معاً فصلا العدد ، وكذلك إن حد ما فوق بما أسفل كتعريف العدد بأنه ما ينقسم بنصفين وكتعريف الخير بأنه ملكة الفضيلة . ويجمل أرسطوما ينبغى مراعاته فى هاتين القاعدتين بقوله : « إن كل

---

(١) نفس المصدر

(٢) نفس المصدر ص ٦٤١ ، عبد الرحمن بدوى . المنطق الصورى ص ٧٧ (القاهرة ١٩٦٢ م)

(٣) منطق أرسطو ص ٦٣٦ .

موضع يصير القول فيه من أشياء ليست أقدم هو ممنوع فى الحدود الحقيقية(١)

٥ — القاعدة الخامسة :

وهذه القاعدة تتصل باللفظ لا بالمعنى وهى :

يجب الاحتراز عن استعمال ألفاظ غريبة وحشية غير ظاهرة الدلالة عند السامع ، أو استعمال ألفاظ مشتركة مجازية ، لأن الاشتراك مخل بفهم المعنى ، إذ لا يتبين الانسان بوضوح ، أى المعانى هو المقصود ، اللهم إلا إذا كانت هناك قرينة واضحة . وكذلك الحال فى المجاز ، لأن المعنى الحقيقى هو الذى يتبادر إلى الذهن عادة فى أول الأمر ، فاذا لم تكن هناك قرينة فات الغرض المقصود من التعريف (٢) .

وقد تحدث أرسطو عن هذه القاعدة فقال : « وأجزاء ما يجرى على غير صواب جزءان :

الواحد : استعمال العبارة الغامضة ، وذلك أنه ينبغى للذى يحد شيئاً أن يستعمل — ما أمكن — العبارة فى غاية البيان ، لأن الحد إنما يوفى ، ليعرف به الشىء .

والثانى : أن يكون قد تجاوز بالقول ما يجب . وذلك أن كل زيادة على الحد فانما هى فضل (٣) .

ويضع أرسطو الجزء الأول تحت ما سماه « بغموض الحد » والثانى تحت اسم « الاسهاب فى الحد » .

أما عن الغموض فى الحد فيأتى من استعمال الألفاظ المشتركة والمجازية :

---

(١) منطق أرسطو ص ٦٣٧ .
(٢) عبد الرحمن بدوى . المنطق الصورى ص ٧٨ .
(٣) منطق أرسطو ج ٢ ص ٦٢٥ .

وقد تكلمنا عليه ومثلنا له . وأما عن الاسهاب فى الحد فيقسمه أرسطو إلى قسمين :

أحدهما : إسهاب غير مخل بالحد . كايراد مفهوم الجنس فى تعريف النوع كما نعرف الانسان ، بأنه « جسم نام حساس متحرك بالارادة ناطق » .

الثـــانى : إسهاب مخل وذلك بايراد وصف أو أوصاف ليست فى جميع أفراد المحدود كتعريف الانسان بأنه « حيوان ناطق متعلم بالفعل » . وقد حدد أرسطوا هذا القسم بقوله : « كل ما كان إذا رفع كان الباقى يدل على المحدود ما هو ؟ فهو باطل (١) » .

وإلى هنا نكون قد انتهينا من بيان قواعد الحد الحقيقى ، وقد ذكرناها مرتبة حسب ما استخلصناه من صاحب المنطق ، ومن الشراح والمؤلفين المتأخرين . وقد كان لمعارضى المنطق الأرسطى مواقف من هذه القواعد ، يقصد من الطعن فيها هدم الحد من أساسه لأنه قائم عليها . وقد وجد هذا الاتجاه عند كثير من الباحثين فى القديم والوسيط والحديث . وسنقصر الحديث على أصحاب المنطق الوضعى من المحدثين مع بيان الأصول التى قامت عليها النظرة العدائية للحد الأرسطى .

ملاحظات الوضعيين على قواعد التعريف :

لعل أهم الأسباب التى تكشف عن كراهية الوضعيين للحد الأرسطى ، أنهم ينظرون إلى الحدود على أنها حدود للألفاظ لا للأشياء ، وقد كان لهم على نظرية الحد الأرسطية والقواعد التى قامت عليها ، ملاحظات تعبر عن وجهة نظرهم فى المنطق والمعرفة والوجود . فهم بالنسبة للمعرفة حسيون . ليس لهم مطمع وراء ظواهر العالم الواقعى . وهم بالنسبة للوجود ماديون لا يؤمنون إلا بما تقع عليه حواسهم . من ثم كانت نظرتهم المنطقية قائمة على نظرتهم الفلسفية . وسيتضح لنا هذا فى مناقشتهم لقواعد التعريف .

---

(١) منطق أرسطو ج ٢ ص ٦٢٦ .

الملاحظة على القاعدة الأولى :

« إن ما صرح به أرسطو من أن التعريف هو العبارة التى تصف الجوهر ، صحيح . لو أننا وضعنا جوهر الشىء فى اعتبارنا ، أما إذا كنا نعرف اللفظ ، فليس بنا حاجة إلى ذكر الجوهر ، وإلا فأين جوهر الشىء فى تعريفنا للعبارات الرياضية (١) » .

وهذه الملاحظة فى نظرى ليست واردة على القاعدة . لأنه يمكن أن يقال أن هذه القاعدة صحيحة لمن ينظر إلى جوهر الشىء ، وكونكم لا تنظرون إلى الجوهر بل إلى اللفظ لا يمنع صحتها ، كما أن المثال الذى ضربتموه ليس وارداً على القاعدة أيضاً ، لأن الحقائق الرياضية من قبيل البسائط التى لا تركيب فى حقيقتها .

والحق أن التمثيل بالرموز الرياضية فى مثل هذا المقام هروب عن مواجهة الحقيقة وإلا فلو أوردوا مثالا آخر لحقيقة متعينة من الأجناس أو الأنواع لكانت ملاحظتهم أظهر بطلاناً .

الملاحظة على القاعدة الثانية :

« هذه القاعدة لا تكون عامة إلا إذا كان التعريف تعريفاً لجوهر الشىء ، وإذا كانت التعريفات كلها ليست بهذه المثابة . فليست قاعدة عامة ، تنطبق على كل وسائل التعريف (٢) » .

وهذه الملاحظة أيضاً ليست واردة على القاعدة ، لأن القواعد إنما هى للتعريفات الحقيقية وكونها ليست عامة لا يقتضى عدم صحتها .

الملاحظة على القاعدة الثالثة :

« ماذا يعيب التعريف إذا استطعت أن أوضح المراد عن طريق السلب ،

---

(١) د . زكى نجيب محمود . المنطق الوضعى ص ٧٥ .

(٢) د . زكى نجيب محمود . المنطق الوضعى ص ٧٥ .

لقد عرف إقليدس « النقطة » » بأنها « ما ليس له أجزاء » مع أن النقطة ليس فى معناها ضرورة السلب . وإذا كان السلب عيباً فى الأسلوب فليس الأمر فى التعريف يرجع إلى جمال الأسلوب (١) » .

فى هذه الملاحظة أمران :

أحدهما : ادعاؤهم أن هذه القاعدة لم يقل بها أرسطو (٢) . وهـــذا خطأ واضح فقد ذكر هذه القاعدة بصورة واضحة : وضرب لها أمثلة كثيرة ، كتعريف أحد المتقابلين بالآخر مثل تعريف الزوج بما ليس بفرد أو الفرد بما ليس بزوج ، وتعريف الفوق بما ليس بتحت وبالعكس (٣) .

ثانيهما : أن الأمر فى هذا المقام ليس مراداً به جمال الأسلوب كما فهموا ، بل هو متصل بالمعنى أولا . فمنع السلب فى التعريف إنما مرجعه إلى ما يترتب على وجوده من فساد المعنى ، وهو وجود الدور فى التعريف . فمثلا لو أجزنا تعريف الفرد بأنه ماليس بزوج ، لكان فى ذلك دور ظاهر ، لأن الزوج والفرد من الأمور المتطابقة التى تتوقف معرفة أحدهما على معرفة الآخـــر .

ومما يدل على أن هذا الأمر ليس على إطلاقه لدى أرسطو أننا رأينا من قبل كيف أجاز أرسطو التعريف مع اشتماله على حرف السلب حين لا يترتب على ذلك فساد المعنى كما هو الحال فى الملكة والعدم (٤) .

وأما ما احتج به هؤلاء على هذه القاعدة بتعريف النقطة لدى إقليدس بأنها « ما ليس له أجزاء » فليس وارداً على هذه القاعدة . لأن النقطة من من البسائط فلا تعرف تعريفاً حقيقياً .

---

(١) نفس المصدر ص ٧٧ .
(٢) نفس المصدر ، وقد آثرت عدم ذكر كلامهم كله خشية التطويل .
(٣) منطق أرسطو ج ٢ ص ٦٣٦ .
(٤) منطق أرسطو ج ٢ ص ٦٤١ .

الملاحظة على القاعدة الرابعة :

« لا تنطبق هذه القاعدة على بعض أنواع التعريف الاسمى ، كتعريف اللفظ بوضعه فى سياق يحتويه (١) » . وهذه الملاحظة قائمة على نظرتهم الاسمية للتعريف ، كما أنهم يلجأون إلى الرموز الرياضية للتعبير عن وجهة نظرهم . ليقطعوا الصلة بين التعريف وبين الأشياء المتعينة من الأنواع والأجناس .

الملاحظة على القاعدة الخامسة :

قالوا : « لا ندرى لماذا يمنع المجاز فى التعريف ؟ إنه كثيراً جداً ما يتم توضيح الغموض بالتشبيه والاستعارة وغيرها من ضروب المجاز . وأرسطو قد استعمل التشبيه فى التعريف . فقد عرف المادة بأنها هى التى تكون بالنسبة للجوهر كالبرنز بالنسبة للتمثال (٢) » .

وهذه الملاحظة منهم تكاد تكون شكلية ، لأنهم قد أقروا بأن التشبيه والاستعارة قد يجىء بهما لتوضيح المعنى . ومتى كان الأمر كذلك فلا بأس من إيرادهما .

والتعريف بالمثال والإشارة لا يتوجه إلى هذه القاعدة لأنها تعريفات ظاهرية لا تتجه إلى حقيقة الشىء المعرف . والحدود الفاصلة بين الألفاظ التى تعبر عن الحقيقة والألفاظ التى تعبر عن المجاز معروفة وثابتة فى كل لغة من اللغات الراقية ، وإلا كانت اللغة نفسها مثارات لمشاكل لا تحد .

وإلى هنا يتبين أن الوضعيين ينقدون الحد الأرسطى من وجهة النظر الخاصة فهم يرون أن الحدود والتعريفات إنما هى للألفاظ لا للأشياء ، ويقطعون الصلة بين التعريف والشىء المعرف . وسنرى عند دراستنا لابن

---

(١) د . زكى نجيب محمود . المنطق الوضعى ص ٧٦ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٨ .

تيمية أن هذا الرأى كان موجوداً لديه قبل أن يعبر عنه هؤلاء ، مما يؤكد أنهم مسبوقون بهذه الفكرة . كما وجدت هذه الفكرة أيضاً لدى الرواقين ، فقد كانوا يرون أن الألفاظ العامة التى تدل على المفهوم الكلى كالأجناس والأنواع ليست إلا مجرد أسماء (١) .

وبناء على هذه النظرة تتميز طبيعة المعرفة لديهم ، فليست عبارة عن قوانين عامة بل قضايا شخصية تنصب على الأفراد لا على الكليات (٢) . وماهية الشيء لديهم لا تتكون من العناصر المشتركة — كما هو الشأن فى المنطق الأرسطى — بل ماهية كل شيء فى طبيعته الفردية ، تعنى أنها نوع من التعين فى المادة . ويعبرون عن ذلك بهذا المثال :

« يمكن أن يوجد فردان متشابهان ، لكن لا يمكن بحال أن يتحد الفردان فيكونا فرداً واحداً » (٣).

من ثم يتبين لنا كيف كان لموقف الرواقين من الحد الأرسطى أثر فى فى موقف الوضعيين منه .

ملاحظات على موقف الحسيين :

قرر المشاءون — وعلى رأسهم أرسطو — أن المعرفة الحسية هى أساس المعرفة العقلية . ذلك لأن الحس يتصل بالأشياء اتصالا مباشراً ، والعقل لا يكتسب معرفة ما ، إلا إذا تلقى مادتها من الحس . وهم فى هذا يتفقون تماماً مع الحسيين على اختلاف طوائفهم . ولعل أصدق دليل على ذلك فى نظرهم ، تلك العلاقة المتبادلة بين البدن وبين الادراك العقلى ، فما ينتاب البدن من تعب أو مرض يعطل الذاكرة ، بل الحياة الفكرية عموماً (٤) . ولكن المشائين لا يقفون عند الحد الذى وقف عنده الحسيون . بل يتجاوزونه إلى مرحلة تسمى عندهم مرحلة التجريد .

---

(١) د . عثمان أمين الفلسفة الرواقية ص ١١٧ (الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٥٩ م)
(٢) نفس المصدر .
(٣) نفس المصدر ص ١١٨ .
(٤) يوسف كرم . العقل والوجود ص ٨٩(القاهرة — نشرة دار المعارف ١٩٦٤م)

ومعنى التجريد : تمثل ماهية الشيء المدرك في الذهن دون ما تبدو إليه في عالم الواقع من أعراض. ولما كانت الماهية تتمثل في الذهن على هذا النحو ، فان العقل يتصور إمكان تحققها في مالا نهاية له من الأفراد ، ولو لم تعرض عليه التجربة سوى فرد واحد لماهية واحدة ، وبهذا الاعتبار يقال للمعنى المجرد أنه كلى (١)

والتجريد على هذا النحو هو أساس العلم الذى يبغى الوصول إلى معنى الشيء . ومتى وصل العقل إلى معنى الشيء عرفه بعلته ، أى أدرك تكوينه وخصائصه . ولما كانت الماهية المتمثلة في المعنى المجرد ثابتة ، كان العلم بها ثابتاً ، لا يلحظ تغير الأعراض ، ولا يتغير بتغيرها . وهذا هو الفارق الأساسى بين موقف الحسيين والعقليين من المعرفة عموما ومن المنطق خصوصاً . فمنطق العقليين قائم على تعليل الأشياء . ويتضح هذا في أهم نظريتيه وهما نظريتا « الحد » و « القياس » فالجنس في الحد علته المادية والفصل علته الصورية . والحد الأوسط في القياس هو علة ثبوت الأكبر للأصغر أو انتفائه عنه . وفى هذا ما يقرر ثبات المعرفة لديهم .

أما الحسيون فيقنعون بظواهر الأشياء دون حقائقها الجوهرية ، ويرضون بأعراضها البادية في عالم العيان والواقع دون نظر إلى العلل الحقيقية لها ، من ثم كان للموقف الفلسفى لدى كل من الفريقين أثر في منطقه .

وعلى هذا فما أسهل التعريف والاستدلال لدى الحسيين لأنهم إن عرفوا فلا يعرفون إلا بالأعراض ، وإن استدلوا فلا يبغون تعليل الإنتاج ، وكل ما يهمهم هو الوصول إلى النتيجة على أى شكل كان الاستدلال . أما العقليون فما أصعب التعريف لديهم ، لأن الوصول إلى حقائق الأشياء أمر لا يؤمن معه العثار . كما أن في الأقيسة كثيراً من مثارات الغلط . وسنتكلم الآن عن صعوبة الحدود الحقيقية ومثارات الغلط فيها .

صعوبة الحدود الحقيقية :

يعترف المشاءون بأن الوصول إلى الحد الحقيقى أمر صعب . ومرجع هذه الصعوبة لديهم أن الإتيان بجميع ذاتيات الشيء المعرف ، وحصرها ،

---

(١) نفس المصدر ص ١٥ .

والتمييز بينها ليس بالأمر الهين . من ثم كانوا ينبهون عقب كلامهم على الحدود الحقيقية إلى أمر استصعابها ويبينون مثارات الغلط فيها . وقد تحدث أرسطو عن مثارات الغلط فى الحدود بكلام مطول، وسأقتصر فى بيان هـــذا الموضوع على ما جاء فى كتب المنطق العربية ، ولا سيما أن ابن تيمية الذى هو محور هذه الدراسة ينقل نصوصهم فى هذا المقام ، وكل ما بين المناطقة العرب وأرسطو من مفارقة فى هذا المقام لا يتجاوز المفارقة بالإيجاز والإطناب فى الأمر الواحد .

الواجب فى الحدود الحقيقية :

يرى المنطقيون أن الواجب فى الحدود الحقيقية كونها دالة على ماهية الشيء . وماهية الشيء ، هى كمال وجوده الذاتى ، حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء إلا وهو مضمن فيه ، إما بالفعل وإما بالقوة ، وإذا خرج الحد على هذا كان مساوياً للمحدود بالحقيقة (١) .

غاية المنطقين من الحدود :

لا يقصد المنطقيون من الحد مجرد التمييز فحسب ، فانه ربما حصل من جنس عال وفصل سافل كتعريف الإنسان بأنه جوهر ناطق مائت ، بل يريدون من التحديد معنى فوق ذلك ، وهو أن ترتسم فى النفس صورة معقولة للشيء المحدود مساوية للصورة الموجودة فى كمال أوصافها الذاتية . وباتباعهم هذا السبيل ، يحصلون على التمييز بجانب التحديد . ولما كانت الفواصل بين الذاتيات واللوازم مستعصياً ضبطها إلا على الندور فان مثارات الغلط تجيء من هذا السبيل . وقد بين المناطقة هذه المثارات على النحو الآتى :

١ ــ فى الجنس: ومثارات الغلط فيه من وجوه . منها : أن يؤخذ الفصل بدل الجنس فيقال فى تعريف العشق أنه « إفراط المحبة » وإنما الصحيح أنه « المحبة المفرطة » ومنها أن توضع المادة مكان الجنس كتعريف السيف بأنه « حديد يقطع » وتعريف الكرسى بأنه « خشب يجلس عليه » . ومنها أن

---

(١) ابن سينا رسالة الحدود ص ٣ (تحقيق الآنسة جواشون .. القاهرة ١٩٦٣ م) .

تؤخذ الهيولى مكان الجنس . كقولنا فى تعريف الرماد « أنه خشب محترق » فانه ليس خشباً فى الحال بل كان خشباً . ومنها أن تؤخذ الأجزاء بدل الجنس فيقال فى حد العشرة«هى خمسة وخمسة . أو ستة وأربعة » ومنها أن توضع الملكة مكان القوة كقولنا فى تعريف العفيف إنه « هو الذى يقوى على اجتناب اللذات الشهوانية » وليس كذلك،إذ الفاجر أيضاً يقوى على ذلك . وترك العفيف للذات هو بالملكة الراسخة ، أما فى الفاجر فبالقوة . ومنها أن يوضع النوع بدل الجنس كتعريف الشر بأنه « ظلم الناس » والمعروف أن الظلم أحد أنواع الشر ، والشر جنس عام يتناول الظلم وغيره .

٢ — المثارات الثانية فىالفصل: ومثارات الغلط من جهته ، من وجوه: منها أن يوضع ما هو جنس مكان الفصل ، ومنها أن يوضع ما هو خاصة أولازم أو عرض مكان الفصل . والاحتراز عن هذا عسر جداً .

٣ — المثارات الثالثة منجهة الجنس والفصلمعاً: منها، أن يحد الشيء بما هو أخفى كتعريف النار بأنها « جسم شبيه بالنفس » وتحديد الأمور المتضادة والمتضايفة (١) . وقد تكلمت عن هذه الأمور فى الكلام على قواعـــد التعريف .

وإذا كانت هذه مثارات الغلط ، فمن أين للحاد ألا يغفل عنها ، فيأخذ الجنس مكان الفصل أو الفصل مكان الجنس أو يأخذ الجنس البعيد مكان القريب . أو يأخذ اللازم الذى لا يفارق فى الوجود والوهم مكان الذاتى ، ومن أين له أن يأتى بجميع الفصول الذاتية حتى لا يخل بواحد منها ؟ .

إن الفصل عند المنطقيين مقوم للنوع مقسم للجنس ، وإذا لم يراع شرط التقسيم أخذ فى القسمة فصولا ليست أولية للجنس وهو أمر غير مرض فى الحد ، فان الجسم كما ينقسم إلى النامى وغير النامى انقساماً بفصل ذاتى ، فكذلك ينقسم إلى الحساس وغير الحساس وإلى الناطق وغير الناطق ، ومهما قيل : الجسم ينقسم إلى الناطق وغير الناطق فقد قسم بما ليس الفصل القاسم أوليا ، فينبغى أن يقسم الجسم أولا إلى النامى وغير النامى ، ثم النامى ينقسم

---

(١) انظر معيار العلم ص ١٥٨ ، البصائر النصيرية ص ٤٣ .

إلى الحيوان وغير الحيوان ، ثم الحيوان ينقسم إلى الناطق وغير الناطق . ولما كان التقسيم على هذا الوجه أمراً صعباً . فقد كان الغزالى على حق حين قال : فرعاية الترتيب فى هذه الأمور ، شرط للوفاء بصناعة الحدود ، وهو فى غاية العسر (١) ، من ثم ، كان على المتعرض للحدود الحقيقية فى نظره ، أن يكون عارفاً لمثارات الغلط فيها ، لأنها مستعصية على القوة البشرية إلا عند غاية التشمير والجهد (٢) .

وقد استغل ابن تيمية اعتراف المنطقيين بعسر الحدود الحقيقية واتخذ من هذا الاعتراف حجة وجهها إليهم فى نقده للحد . وسنناقشه فى مكانه من هذا البحث .

والآن ننتقل إلى مبحث آخر من مباحث الحد ، وهو طريقة اكتسابه لدى المنطقيين الأرسطيين .

طريقة اكتساب الحد :

لم يرتض أرسطو طريقة كل من سقراط وأفلاطون فى اكتساب الحد ، ورأى أن الطريقة الصحيحة لاكتساب الحد هى طريقة « التحليل والتركيب » ومعناها أن نجمع الأوصاف التى يمكن أن تحمل على الشىء المراد حده ، فننظر ما فيها من ذاتيات وأعراض ، فنطرح الأعراض ونستبقى الذاتيات ثم نرجع إلى الذاتيات فنأخذ منها المقول فى جواب ما هو ، فنجمعها كلها ، ثم نطرح الأعم فالأعم حتى ننتهى إلى الجنس الأقرب ، ثم نرجع إلى الفصول فنجمعها أيضاً كلها ، ثم نطرح الأبعد فالأبعد حتى ننتهى إلى الفصل القريب فيكمل الحد باقتران الفصل القريب مع الجنس القريب (٣) .

ويشير أرسطو بعد ذلك إلى ترتيب أجزاء الحد ، فيرى أنه لابد من وضع الأعم أولا وهو الجنس . ويعلل لذلك بقوله : «هناك فرق بين قولنا : حيوان آنسى ذو رجلين وبين أن يقال ذو رجلين حيوان آنسى (٤) ، أى أن

---

(١) الغزالى . معيار العلم ص ١٦٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١٥٩ .

(٣) الزركشى البحر المحيط ج ١ ص ٣٣ ، وقد ذكر هذه الطريقة كاحدى الطرق التى قيلت فى اقتناص الحد ، وقال : هذه طريقة الحكيم أرسطو لأنها أقرب عنده من طريقة القسمة الأفلاطونية.

(٤) منطق أرسطو ج ٢ ص ٤٤٥ .

الحركة الطبيعية للذهن عندما يلاحظ تعريف الأشياء أن يلاحظ المشترك أولا ثم المميز ثانياً .

وإذا كانت الحدود تفيد تصوير ماهية الشيء المحدود كما يرى المناطقة ، فهل يلزمها فى ذلك أن يكون مبرهناً عليها ؟ هذا ما سنبينه الآن .

هل الماهية قابلة للبرهنة عليها ؟

قبل الإجابة على هذا السؤال ينبغى أن أشير أولا إلى أن الحد ينظر إليه من نواح أربع :

١ — إحـــداها : كون الحد كاشفاً عن الماهية ومقيداً لتصورها . ولما كان تصور الماهية لا حكم فيه لأنه تصور ساذج ، كان الحد من هذه الناحية غير قابل للبرهنة .

٢ — الناحية الثانية : أن ينظر إلى الحد على أنه دعوى . كأن يدعى الحاد أن الحيوانية والناطقية هما حد الإنسان.والنظرة إلى الحد من هذه الناحية تصحح أن يتوجه إليه المنع كما تصحح الاستدلال عليه بالاطرادوالانعكاس.

الناحية الثالثة : أن ينظر إلى الحد على أنه دعوى المدلولية ، أى أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى ومدلول عليه به ، وهو من هذه الناحية يجوز أن يمنع كما أنه يستدل عليه .

٤ — الناحية الرابعة : أن ينظر إلى الحد على أن ذات الشيء المحدود محكوم عليها به ، كأن نقول مثلا : إن ذات الإنسان محكوم عليها بالحيوانية والناطقية ، وهو فى هذه الحالة يكون دعوى ، لاشتماله على الحكم ، فيمنع ويقام عليه الدليل (١) .

والأصوليون ينظرون إلى الحد هذه النظرة الشاملة ، فالحد لديهم قد يكون دعوى إذا نظر إليه من جهة غير كونه كاشفاً للحقيقة ، وبهذا يقولون : إن الحد يمنع ويعارض ويقام عليه الدليل . وقد تأثر بهذا القول ، ابن تيمية وكان هذا القول إحدى حججه التى وجهها ضد المنطقيين فى الحد .

---

(١) الزركشى . البحر المحيط ج ١ ص ٣٣ . —

والحق أن النظرة الأولى هى التى تقوم عليها طبيعة الحدود ، فليس فى الحد دعوى حتى يمنع أو يطلب عليه دليل . بل هو كاشف عن تصور خال من الحكم . وقد صرح أرسطو بأن طبيعة الحد مع المحدود من طبيعة الخواص المتساوية ، فالمحدود — وهو الانسان مثلا — مساو للحد — وهو الحيوان الناطق — فى الطرد والعكس ، بحيث إذا وجد وجد ، وإذا ارتفع ارتفع (١) .

ويقرر أرسطو صراحة أنه لو كانت الماهية مبرهناً عليها لكانت مبادىء البرهان وهى الحدود الثلاثة الأصغر والأوسط والأكبر فى حاجة إلى أن يبرهن عليها ، ويمر هذا الأمر بلا نهاية (٢) .

وقد يقال : ما موقف المجيب من السائل عن الماهية إذا لم يدرك أن جنسها وفصلها القريبين هما تمامها ؟ وقد أجاب أرسطو عن هذا التساؤل وهو بصدد بيان العناصر التى يتكون منها الحد ، وقد قرر أن هذه العناصر لا ينبغى أن تكون معروفة لكل إنسان ، وعلى هذا فمن لم يدرك أن الحيوان والناطق هما تمام الماهية لم يكن طالباً للحد الحقيقى .

ويتصل بهذه المسألة التى نحن بصددها مسألة ربما يكون الحديث عنها تأكيداً لما ذهب إليه المنطقيون من أن الماهية لا يقام عليها برهان . وهذه المسألة هى : ما هو الفرق بين الحد والبرهان ؟

الفرق بين الحد والبرهان :

يفرق بين الحد والبرهان من ناحية أن الأول يقع جواباً للسؤال عن الماهية ، أى أن يكون طريقاً إلى تطور الماهية دون الحكم عليها . أما الثانى فيقع جواباً للسؤال : لم كان الشىء موجوداً أو غير موجود. وقد مثل أرسطو للفرق بينهما بالكسوف والرعد ، فالطالب للماهية يسأل : ماالكسوف أو ما الرعد ؟ ويجاب عن الأول بأنه الاستتار الكائن عن الأرض ، وعن الثانى بأنه صوت انطفاء النار فى السحاب .

---

(١) منطق أرسطو ج ٢ ص ٤١٥ .
(٢) نفس المصدر ص ٤١٣ .

أما الطالب للبرهان فيسأل : لم الكسوف أو لم الرعد ؟ فيجاب عن الأول ، فيقال : لأن الأرض قد حالت بين القمر والشمس ، وعن الثانى فيقال : لأن النار قد انطفأت فى السحب . فكأن طلب البرهان فرع عن العلم بالماهية ووجودها (١) .

وإلى هنا أكون قد انتهيت من عرض نظرية الحد الأرسطية ، مع عرض وجهات نظر أهم الطاعنين عليها وهم الحسيون عموماً والوضعية المنطقية على الأخص . وقد كانت أهم المآخذ التى أخذها المعارضون على الحد الأرسطى أنه ينظر إلى الأشياء نظرة جوهرية تقوم على اعتبارات فلسفية ، وفى ختام هذا المبحث أسجل الملاحظات الآتية :

١ — النزعة الميتافيزيقية فى الحد الأرسطى — رغم أنها نزعة متسامية من الناحية النظرية إلا أنها — من الناحية العملية — جد عسيرة . ويترتب عليها أننا لن نصل إلى الحدود الحقيقية إلا نادراً لأن معرفة ذاتيات الشىء التى تتألف منها ماهيته أمر صعب . ومهما تحفظ أرسطو فى ذلك حين اعترف بأن الحدود الحقيقية لا تكون إلا للحقائق المركبة ، وأن عملية الحد لا تتيسر لكل إنسان فان هذا لا يرفع الإشكال من الناحية العملية ، لأن الأشياء لا تعرف بحقائقها فحسب ، بل تعرف بعلاقاتها بالأشياء الأخرى .

٢ — ان عملية التصنيف اللازمة لعملية الحدود ، قد وجه إليها كثير من الطعون ، لأنها لا تتأتى إلا بالقسمة الثنائية ، فهى وحدها التى تضمن استنفاد جميع الأفراد والأنواع والأجناس التى يصدق عليها التصنيف ، ويظل فى القسمة دائماً وصف سلبى ، قطعاً لعدم التناهى ، وهذا عيب من الناحية المنطقية فى عملية التصنيف ، لأن الصحيح منها ، يقتضى أن تكون جميع الحدود إيجابية (٢) .

٣ — الحقائق البسيطة ، والمعطيات المباشرة للتجربة والأجناس العليا ، تخرج من دائرة التعريف بالحد الحقيقى ، وفى هذا ما يجعل الحد الحقيقى فى

---

(١) منطق أرسطو ج ٢ ص ٤٢٨ — ٤٣٠ .

(٢) د. عبد الرحمن بدوى . المنطق الصورى ص ٨٣ .

منطق أرسطو ضيق النظرة إلى الأشياء . وقد كان بهذه النظرة الضيقة هدفاً لكثير من المطاعن التى وجهها إليه كثير من الباحثين .

لقد قرر كثير من المناطقة ومؤرخى الفلسفة أمثال : « أميل ميرسون » و « أندريه لالاند » و « ليون برنشفيج » و « جاستون باشلار » أن أهم عيب فى منطق أرسطو هو أنه لم يفهم من العالم إلا هذه الأشياء الجزئية المنعزلة بعضها عن البعض الآخر ، والتى تخضع لعلاقة واحدة مع أن العالم الحسى غنى بالعلاقات القائمة بين الأشياء (١) .

هذه هى أهم ملاحظاتى على الحد الحقيقى لدى أرسطو وشراحه من بعده ، وهى كلها تتجه إلى اتهام منطق الحدود بضيق النظرة مع عمقها ، وإذا كان الاسميون قد وسعوا نظرتهم إلى الحدود . فلم يطلبوا منها أن تعطى أكثر من التمييز ، فقد كانوا من الناحية العملية أكثر مرونة ولكن هذه المرونة على حساب حقائق الأشياء وجوهرها .

والآن ننتقل إلى القياس فى المنطق الأرسطى فندرسه مبينين أسسه التى يقوم عليها والبناء المنطقى لنظرية القياس وأهم القواعد التى تضبط هذه النظرية ، وبيان آراء المخالفين ، ثم نعقب على ذلك بما نراه تأييداً أو معارضة .

---

(١) د. يحيى هويدى ، منطق البرهان ص ١٠٠ .

الفصل الثانى

نظرية القياس فى المنطق الأرسطى

يقول برتراند رسل ، فى بيان ما لنظرية القياس من قيمة منطقية بالإضافة إلى بقية مباحث نظرية المنطق القياسى ، « إننا نقف فى قلب الميدان الأرسطى وصميمه ، لأنه إذا كان أرسطو قد كتبت له السيادة على التفكير الإنسانى قروناً ، فقد كان ذلك بفضل « منطقه » .

نعم.قد كان له تأثير عظيم فى مختلف نواحى الفكر . لكن تأثيره على أشده فى المنطق ، وأهم عمل لأرسطو فى المنطق هو مذهبه فى القياس (١) » .

ونظرية القياس لدى أرسطو هى قلب منطقه — كما صرح « رسل » — ولكن قيمتها فى مجالها الصورى البحت ، أما بالنسبة للواقع فلم تكن إلا وسيلة لغاية هى الوصول إلى العلم البرهانى اليقينى . وقد عبر أرسطو عن هذا المعنى فى أول التحليلات الأولى . قال : « إن أول ما ينبغى أن نذكر هو الشىء الذى عنه فحصنا هاهنا ، والغرض الذى إليه قصدنا . فأما الشىء الذى عنه نفحص فهو البرهان ، وغرضنا هو العلم البرهانى (٢) » .

وقد نبهت إلى هذا ليتضح للناظر فى منطق أرسطو قيمة البرهان لديه وأن القياس ليس هو قلب المنطق الأرسطى إلا من حيث إنه استدلال صورى ترتبط فيه النتائج بالمقدمات ، برباط ذاتى داخلى . بصرف النظر عن الصدق الخارجى . أما البرهان لدى أرسطو فهو المنهج العلمى الحقيقى ، لأن الارتباط الحاصل بين مقدماته ونتائجه قائم على الصورة الواقعية . من أجل هذا كانت نتائجه يقينية .

---

(١) برتر اندرسل . تاريخ الفلسفة الغربية . الترجمة العربية ص ٣١٢ زكى نجيب محمود . المنطق الوضعى ص ٢٢١ .

(٢) منطق أرسطو جـ ١ ص ١٠٣ .

ولما كان القياس أعم من البرهان بحكم طبيعة كل منهما ، اقتضى الأمر تقديم القياس فى البحث على البرهان لأنه قياس ما (١) .

والكلام فى القياس يشمل (ا) تعريفه (ب) قواعده (حـ) أشكاله .

وفى كل نقطة من هذه النقاط الهامة فى مبحث القياس أخذ ورد بين الباحثين ،وسأعرض لذلك خلال البحث، بما أخذته على نفسى قبلا من عدم التعصب لرأى معين .

تعريف القياس :

عرف أرسطو القياس بأنه « قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم عنها شىء آخر بالاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها (٢) .

ويعنى أرسطو بذلك أن تكون هذه المقدمات بحيث لا تحتاج فى وجوب ما يلزم عنها — وهو النتيجة — إلى شىء خارج عنها .

وقد شرح المناطقة العرب هذا التعريف بما يجعله جامعاً مانعاً . قالوا : المراد بالقول هو المركب ، الشامل للمعقول والملفوظ — وهذا قيد للادخال— وأما قوله أكثر من واحد فهو قيد للإخراج والإدخال معاً . يخرج به القول المشتمل على قضية واحدة مستلزمة لعكسها أو عكس نقيضها الموافق أو المخالف فلا تسمى قياساً . ويدخل به الأقيسة المركبة التى تتعدد فيها الحدود أكثر من ثلاثة .

والمراد بلزوم النتيجة للمقدمات ألا يتصور تخلفها عن هذه المقدمات ، بخلاف الاستقراء والتمثيل ، فقد تتخلف فيهما النتيجة عن المقدمات لأن الإنتاج فيهما ظنى . وأما قوله : إن اللزوم لذات المقدمات لا لخارج ، فهو قيد يخرج به قياس المساواة ، فان النتيجة فيه ليست لازمة لذات المقدمات بل لازمة لصدق مقدمة خارجية هى : المساوى للمساوى لشىء مساو لذلك الشىء (٣) .

---

(١) نفس المصدر ص١١٣ .
(٢) منطق أرسطو جـ ١ ص ١٠٨ .
(٣) القطب على الشمسية ص ١٣٩ .

وقد قسم أرسطو القياس تقسيما أول إلى نوعين :

أحدهما : القياس الصحيح الكامل .

ثانيهما : القياس الصحيح غير الكامل .

أما الأول فقد قال عنه : « والقياس الكامل هو القياس الذى ليس يحتاج فى بيان ما يجب عن مقدماته إلى استعمال شىء غيرها » .

وأما الثانى فقد قال عنه : « والذى ليس بكامل هو الذى يحتاج فى بيان ما يجب عن مقدماته إلى استعمال شىء واحد أو أشياء مما هو واجب عن المقدمات التى ألف منها ، غير أنها لم تكن استعملت فى المقدمة (١) .

ويعنى أرسطو بالنوع الأول ، القياس من الشكل الأول فان قياسيته صحيحة وكاملة والانتاج فيه طبعى ، بحيث يسير الذهن فيه من المقدمات إلى النتائج سيراً طبيعياً دون حاجة إلى بيان صحة هذا الإنتاج . كما أنه من ناحية أخرى ينتج المطالب الأربعة الايجابية بنوعيه الكلى والجزئى والسلب بنوعيه الكلى والجزئى أيضاً .

أما النوع الثانى فيعنى به بقية الأشكال ، فانها من حيث الإنتاج صحيحة . ولكن قياسيتها ليست كاملة ، بل تحتاج فى بيان ينتج عنها إلى عملية أخرى ، إما بالرد إلى الشكل الأول بالعكس ، وإما بالرفع إلى المحال بطريق الخلف .

ملاحظة الوضعيين على تعريف القياس :

لاحظ الوضعيون على تعريف القياس أنه أوسع من تطبيقه لدى أرسطو وتلاميذه . ويعنون بذلك أن المفهوم من تعريف القياس أن حدوده قد تزيد على ثلاثة ، لأن الشرط فيه أن تزيد مقدماته على واحدة . ولما كانت الحدود دائماً تزيد على عدد المقدمات بواحد لزم من ذلك أن تكون حدود القياس غير متوقعة على كونها ثلاثة أو أكثر ، ولكن أصحاب المنطق الأرسطى عندما يطبقون القياس يلتزمون بذكر ثلاثة حدود فقط ، وذلك لأن العلاقة عندهم لا تتجاوز علاقة المحمول بالموضوع . ويضرب الوضعيون لذلك المثل الآتى :

---

(١) منطق أرسطو ج ١ ص ١٠٨ .

إذا قلنا (أ) تساوى (ب) ، (ب) تساوى (ج) ، (ج) تساوى (د) إذن (أ) تساوى (د) نجد استدلالا ينطبق عليه تعريف القياس . ومع ذلك فالحدود أربعة لا ثلاثة هى (أ) ، (ب) ، (ج) ، (د) كما أن الرابطة بين هذه الحدود—وهى رابطة التساوى—ليست هى رابطة المحمول بالموضوع التى حصر أرسطو وأتباعه أنفسهم فى حدودها ، حين عالجوا موضوع القياس تطبيقاً وتفصيلا (١) .

والوضعيون يهدفون من وراء هذا إلى اتهام القياس بالضيق؛ لأن العلاقات ليست محصورة فى علاقة المحمول بالموضوع فقط ، بل هى كثيرة ، لأن الأشياء لا تحددها علاقة واحدة ، بمعنى أنه لا ينظر إليها معزولة عن الأشياء الخارجية المجاورة لها . وهذه هى الفكرة الرئيسية التى حاولوا بها إيجاد منطق جديد يعالج ما أهمله المنطق الأرسطى ،وأطلقوا على منطقهم اسم« منطق العلاقات » .

ويمكن تحديد ملاحظة الوضعيين على تعريف القياس فى شيئين :

١ — حصر حدود القياس من ناحية التطبيق فى ثلاثة مع أن التعريف لم يلتزم ذلك، ثم من ناحية أخرى جواز صحة أقيسة تزيد فيها الحدود الثلاثة .

٢ — حصر العلاقة بين الحدود فى علاقة واحدة مع أن العلاقات كثيرة .

الرد على الوضعيين :

أما عن المسألة الأولى فالذى يبدو لى أن الوضعيين لم يدققوا فى فهم التعريف على الطريقة المنطقية السليمة .فجميع التعريفات المنطقية فيها قيود للإدخال وقيود للإخراج . وقد رأينا من قبل شرح العرب لتعريف القياس ، وكيف قالوا أن المراد بأ كثر من واحد فى التعريف شيئان :

إخراج الاستدلال المباشر و إدخال القياس المركب .

ولو كلف الوضعيون أنفسهم واطلعوا على ماقرره المناطقة فى القياس المركب فلربما تبين لهم أن ما اعترضوا به ليس وارداً على تعريف القياس .

---

(١) د . زكى نجيب محمود . المنطق الوضعى ص ٢٢٢ ، ٢٢٣ .

وللقياس المركب لدى المناطقة قيمته العلمية ، ومن الطبيعى أن تكون له هذه القيمة لدى قوم يدركون أن العلاقة بين طرفين قد لا تبين بوصف واحد بل لابد لبيانها من ذكر عدة أوصاف ، وإلا لم تتضح العلاقة بين الطرفين . يقول أرسطو : « إن لم تكن النتيجة الواحدة تتبين إلا بذكر أوساط مختلفة ، فانه لا يمنع أن تكون لأشياء واحدة أوصاف كثيرة — فاذا كان ذلك فان المقاييس ليست واحدة ولكنها كثيرة (١) » .

قد يقول الوضعيون أن القول بالأقيسة المركبة لم يحل الإشكال لأنها لا تعدو أن تكون أقيسة بسيطة ذات حدود ثلاثة ، واعتراضنا متوجه إلى القياس البسيط وهذا — وإن لم يصرحوا به — إلا أنه مفهوم من كلامهم .

والحق أن اعتراضهم متوجه إلى جواز صحة الإنتاج عن قياس تعددت فيه الحدود ، بحيث زادت على ثلاثة . وحيث جوز المنطقيون الاستدلال على هذه الصورة — مع غض النظر عن كون القياس بسيطاً أو مركباً — فان الاعتراض الوارد من الوضعيين لا محل له .

على أنه لو فهم الوضعيون القياس كما كان ينبغى لما كان لهم الحق فى إيراد هذا المثال الذى ذكروه ؛ لأن الإنتاج فيه ليس راجعاً إلى المقدمات كما فى القياس الحقيقى . بل راجع إلى مقدمة خارجية ملحوظة ، تصحح القول بالمساواة بين أطراف القياس المتعادلة وهذا ما سأبينه فى النقطة الآتية :

المسألة الثانية : وهى حصر العلاقة بين الحدود فى علاقة المحمول بالموضوع : الحق أن هؤلاء بدلا من أن يفهموا طبيعة القياس حاولوا نقضه والاعتراض عليه . ولو أنهم فعلوا الأمر الأول لما كان لتعجلهم فى إصدار هذه الأحكام محل ، مثل القول بقصور القياس فى التطبيق وحصر علاقته فى واحدة .

ذلك لأن العلاقة بين الموضوع والمحمول قد ينظر إليها أوسع مما ينظر هؤلاء ، فمثلا عندما أقول : الجبل أكبر من الهرم ، والسيارة أصغر من القطار ، يمكن أن أنظر إلى هذه الألفاظ الإضافية على أنها جزء من المحمول

---

(١) منطق أرسطو جـ ١ ص ١٨٢ .

تبين نسبة الارتباط الحاصل بين الطرفين من كمية وكيفية وغيرهما (١) .

وربما التبس عليهم الأمر من التمثيل لحدود القياس بالأشياء الواقعة فى عالم الحس من أجناس وأنواع — الأمر الذى جعلهم يلجأون إلى التعبير عن الحدود بالرموز والأشكال — ولو رجعوا إلى تمثيل أرسطو لأشكال القياس فلربما زال هذا اللبس من نفوسهم . وقد حاول منطقى معاصر عاش مع منطق أرسطو عيشة أنس ومحبة أن يكشف عن التقارب الشديد بين منطق أرسطو ومنطق العلاقات الذى يزعم هؤلاء له الجدة والطرافة . يقول لوكاشيفتش فى كتابه « نظرية القياس الأرسطية » :

« لقد كان أرسطو فى تمثيله للأقيسة الصحيحة يستعمل المتغيرات (الحروف) ولا يستعمل الحدود ذوات القيمة إلا فى الأمثلة المعزولة — أى عندما يمثل لقياس غير صحيح — ومن ثم كان هناك فرق بين نوعين من الحدود ، وتختلف النظرة إلى القياس تبعاً لاختلاف هذين النوعين من الأمثلة . وتشكيل القياس من المتغيرات مع الثوابت الأربع — وهى السور الكلى والجزئى بنوعيهما السالب والموجب — مع ما تدل عليه هذه الثوابت من علاقات بين بعضها والبعض الآخر — أقول : تشكيل القياس على هذه الصورة هو الذى قال به أرسطو . وقد بنيت نظرية القياس الأرسطية على هذه الثوابت الأربع بمساعدة أداتى الربط (الواو) ، (إذن) .

وموضوع المنطق بعد هذا البيان هو العلاقات بين هذه الحدود الأربع » . وينتهى لوكاشيفتش من هذا إلى أن المنطق بهذه الصورة لا يعدو أن يكون هو وعلم الرياضة سواء ، من حيث إنهما يقومان على الاستنباط ولا يختلفان فى التمثيل ، ويضرب لذلك مثلين يوضح بهما فكرته ، يقول :

١ — إذا قلنا منطقياً : إذا كان (أ) ينتمى إلى كل (ب)
وإذا كان (ب) ينتمى إلى كل (جـ)
فان (أ) ينتمى إلى كل (جـ)

---

(١) انظر بالتفصيل . د . يحيى هويدى . منطق البرهان ص ١١ ، يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٦٣ .

٢ — وإذا قلنا رياضياً : إذا كان (أ) أكبر من (ب)
وإذا كان (ب) أكبر من (ج)
فان (أ) أكبر من (ج)

فلا خلاف بين هذين النوعين من الأمثلة إلا فى المتغيرات لأن مجالهما ليس واحداً ، إذ فى الأول مجال انتماء وفى الثانى مجال تفاوت ، ولكن يجمعهما معاً أنهما يخضعان لعلاقة التعدى . ويمكن أن يضرب لهما المثال الآتى :

إذا كان أ له مع ب العلاقة ع
وإذا كان ب له مع ج العلاقة ع
فان أ له مع ج العلاقة ع

فقد تبين من هذا أنه لا خلاف بين القياس والمنطق الرياضى من حيث العلاقة (١) .

القيمة المنطقية للقياس :

والقيمة المنطقية للقياس تحددها طبيعة العقل إذ أنه — غالباً — لا يستطيع الانتقال مباشرة من موضوع إلى محمول ، أى لا يصدق بالارتباط الحاصل بينهما بمجرد النظر فيهما إذا كان المطلوب غير بدهى ، بل لا بد له من وسيط كى يتيسر له ذلك . من أجل هذا احتاج الإنسان فى تفكيره إلى عملية مقارنة كل من حدى المطلوب بحد ثالث مشترك بينهما وهذا لا يتم إلا بقضيتين خلاف القضية المطلوب البرهنة عليها (٢) .

والمقارنة بين التصورات للحكم عليها تسير على نحوين . إما من حيث المفهوم وإما من حيث الماصدق ، أى أن العلاقة بين حدود القياس إما أن ينظر إليها على أنها علاقة صفات أو علاقة أفراد . وهذه المشكلة قد أخذت من الباحثين مناقشات كثيرة — أظن أنه — لا طائل تحتها ، لأن العقل لا يمكن أن يتصور بين المفهوم والماصدق سوى علاقة التلازم . فالحكم على النوع

---

(١) انظر تفصيل هذه المحاولة الممتازة لدى لوكاشيفيتش فى كتابه نظرية القياس الأرسطية ص ٢٧ ، ٢٨ الترجمة العربية للدكتور عبد الحميد صبرة . (القاهرة سنة ١٩٦١ م) .
(٢) د . عبد الرحمن بدوى . المنطق الصورى ص ١٥٧ .

المفهوم حكم على الأفراد، والحكم على الأفراد قائم على اعتبار أنهم ممثلون للنوع . « وأرسطو بنى منطقه على هذا الأساس (١) »

البناء المنطقى للقياس :

والبناء المنطقى للقياس الأرسطى يقوم على الاقتران بين مقدمتين تتضمنان ثلاثة حدود ، طرفين وواسطة بينهما . فالطرفان هما الأصغر والأكبر والواسطة بينهما هو الأوسط ، الذى يكون علة فى حمل الأكبر على الأصغر. أو بمعنى آخر هو الذى يصح به الربط بين طرفى المطلوب ويحكم على الأصغر بالأكبر بواسطته .

والحد الأوسط هو أهم أجزاء القياس ولا سبيل إلى تكوينه بدونه، وبموضعه من المقدمات تتحدد أشكال القياس .

وبالحد الأوسط يتميز القياس عن غيره من صور الاستدلال الأخرى ، كالقسمة الأفلاطونية فانها وإن اشتملت على خطوات فكرية متلاحقة إلا أنها لاتعنى بربط بعضها ببعض كما أنها لاتعنى بالبحث عن العلاقة بين حكم وآخر . ولقد قرر أرسطو أنه من الخطأ أن يقال أنها قياس أو سبيل إلى اكتساب القياس ، ووظيفتها محصورة فى تقسيم الكلى إلى ما دونه ونقيضه دون تعليل . كتقسيم الجوهر إلى جسم وغير جسم ، وتقسيم الجسم إلى جماد وغير جماد . وهكذا دون أن تعنى بتعليل الانتماء ، ولذا شبهها أرسطو بالقياس العاجز أو الضعيف (٢) .

ولكى يتبين لنا الفرق بين القسمة والقياس نضرب المثل الآتى للقسمة كما ذكره ابن سينا « كل حيوان إما مائت وإما أزلى ، والإنسان حيوان ، فان أنتج أن كل إنسان إما مائت وإما أزلى فانما ينتج منفصلا فقط ، ولا ينتج ذلك إلا إذا أخذ أخذاً »(٣) .

---

(١) د . إبراهيم مدكور . مقدمة القياس لابن سينا ص ٦ (القاهرة ١٩٦٤ م)
(٢) منطق أرسطو ج ١ ص ٢٠٠ .
(٣) إبن سينا . القياس . ص ٤٥٥ .

(ب) الأساس المنطقى للقياس :

أقام أرسطو القياس على أساس « مقالة الكل واللاشىء » ومعنى هذا أن الشىء إذا قيل على الكل يفهم منه أن هذا القول لا يختلف عن جميع الأفراد المقول عليها ذلك الكل، وكذلك القول فيما لا يقال على شىء منه (١) .

وهذا المبدأ ظاهر فى الشكل الأول لاشتماله على المطالب الأربعة . ولما كانت الأشكال الأخرى إنما تظهر به فقد صح هذا الأساس أن يكون عاماً لجميع الأشكال ، ويضرب أرسطو لذلك المثال الآتى :

إذا كانت (أ) مقولة على كل (ب)
وكانت (ب) مقولة على كل (ج)

فمن الاضطرار أن تقال (أ) على كل (ج) . هذا فى المقام الموجب . وأما فى المقام السالب ، فيقال :

إن كانت (أ) غير مقولة على كل شىء من (ب)
وكانت (ب) تقال على كل (ج)
فان (أ) لا تقال على شىء من (ج) (٢)

والناظر إلى هذا المبدأ يتبين له القواعد العامة التى يقوم عليها البناء المنطقى وقد حددها المناطقة أخذاً من هذا الأساس على النحو الآتى :

١ — حدود القياس لا تزيد على ثلاثة :
أحدها لابد أن يكون مستغرقاً فى الآخر .
وثانيها حد نحمله على ذلك الحد المستغرق .
وثالثها حد يندرج تحت ذلك الحد المستغرق ، وهى على التوالى ... الأوسط ... الأكبر ... الأصغر ...
٢ — تتكون صورة القياس من قضيتين تلزم عنهما نتيجة .
٣ — لابد أن يكون الحد الأوسط مستغرقاً فى المقدمة الكبرى .
٤ — لا تكون المقدمتان سالبتين .

---

(١) منطق أرسطو ج ١ ص ١٠٨ .
(٢) نفس المصدر ص ١١٣ — ١١٤ .

٥ — إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة لزم أن تكون النتيجة سالبة .

٦ — ضرورة اشتمال القياس على مقدمة كلية (١) .

هذه هي قواعد القياس عموماً ، ويلاحظ أنها كلها صورة لمبدأ القياس العام — وهو مقالة الكل واللاشيء ، كما أنها محددة بطبيعة العملية القياسية نفسها .

ملاحظة الوضعيين على مبدأ القياس :

حاول الوضعيون نقض بعض هذه القواعد . ومعلوم أن هذه القواعد مجتمعة هي تفسير للمبدأ العام الذى تقوم عليه العملية القياسية ، ونقضها أو نقض بعضها معناه خرق فى هذا المبدأ . وبهذا يكون القياس ليس هو الصورة الوحيدة النموذجية للاستدلال .

وملاحظة هؤلاء متوجهة إلى القاعدة التى تحتم إيجاب إحدى المقدمتين أى التى تمنع أن تكون المقدمتان سالبتين .

قالوا : إن هذه القاعدة غير مطردة ؛ لأنه يمكن الإنتاج عن مقدمتين سالبتين وقد ضرب « جفونز » لذلك المثال الآتى :

« كل ما ليس بمعدنى لا تكون له القدرة على التأثير المغناطيسى القوى والكربون ليس معدنياً . فاذن : الكربون ليس له القدرة على التأثير المغناطيسى القوى .

فهاتان مقدمتان سالبتان ، ومع ذلك نراهما تنتجان نتيجة سالبة صحيحة » .

هذه هى القضية التى ظن الوضعيون أنهم بها قد خرقوا قواعد القياس .

وقد رد « كينز » على هذا النقد قائلا : إن هذا الاستثناء الظاهرى للقاعدة ليس هو الاستثناء الحقيقى لها ؛ لأن الاستدلال والحالة هذه ليس قياساً ؛ فان حدوده قد زادت على ثلاثة . ويرى أنه لكى نحول هذا الاستدلال إلى صورة القياس الصحيحة وجب أن نحول المقدمة الصغرى بواسطة نقض المحمول إلى موجبة . بحيث يصبح على صورة القياس الحقيقى .

---

(١) د . على سامى النشار . المنطق الصورى ص ٣٧٧ — ٣٩٢ .

ولكن الذى أفهمه من دفاع « كينز » عن نظرية القياس أنه يحاول أن يرد إليها ما يخالفها . وليس هذا محل النزاع بينه وبين المخالفين ، لأن الذى يود أن يصل إليه الوضعيون هو رفض كون القياس هو الصورة القياسية النموذجية الوحيدة وكأن ما يبغونه يمكن أن يعبر عنه بالصيغة الاستفهامية الآتية :

هل النتائج الصحيحة فى أى عملية استدلالية متوقفة على صورة القياس الأرسطى؟ إن كان الجواب « بنعم » فهذا تحكم من أصحاب المنطق بدليل أنه سلم للوضعيين نتائج من صورة استدلالية تخالف صورة القياس الأرسطى .

إن كان الجواب « لا » فقد اعترف المنطقيون بأن القياس ليس هو الصورة الوحيدة للتفكير الاستدلالى .

ويقول « برادلى » دفاعاً عن وجهة نظر « جفونز » : أنه على الرغم من أن القياس الذى ذكره يحتوى على أربعة حدود — وأنه بذلك يخالف الصورة الفنية للقياس الأرسطى — إلا أن ذلك لا ينفى أننا قد وصلنا إلى نتيجة صحيحة من مقدمتين سالبتين . وينتهى الوضعيون إلى أن القياس بمعناه الأرسطى ليس هو الصورة الوحيدة للتفكير السليم ، وإذا لم يشأ المنطقيون أن يسموا هذا قياساً فليسموه بما شاءوا له من أسماء ما دام المعول عليه هو صحة الإنتاج (١) .

ويمكن تحديد نقضهم فى نقطتين أخذاً من كلامهم :

١ — جواز الإنتاج من سالبتين .

٢ — جواز زيادة الحدود على ثلاثة . وهذا أمر لازم للنقطة الأولى ؛ لأن المقدمتين بينهما تباين طبيعى ولا اشتراك بينهما بواسطة الحد الأوسط ، فكل مقدمة تتألف من طرفين ولا علاقة لهما بطرفى المقدمة الأخرى .

الرد على الوضعيين :

أما عن المسألة الثانية فاننى لن أناقشهم فيها لأن الرد عليهم فيها سيتبين من الكلام فى المسألة الأولى .

---

(١) انظر تفصيل ذلك فى المنطق الوضعى ص ٢٣٣ — ٢٣٦ .

وأما المسألة الأولى وهى جواز الإنتاج من مقدمتين سالبتين ؛ فان الذى يبدو لى أن هؤلاء لم يكلفوا أنفسهم بحث الأمور بحثاً دقيقاً قبل أن يتعجلوا بالحكم عليها . ولو كلفوا أنفسهم ذلك ورجعوا إلى ما كتبه المناطقة فى الأشكال المؤلفة من المقدمات ذوات الجهة لتبين لهم أن اعتراضهم ليس وارداً على القياس . ذلك لأن المناطقة يرون أن القياس المؤلف من مقدمتين موجهتين إحداهما ضرورية والأخرى مطلقة وجودية ينتج إنتاجاً صحيحاً ، ونتيجته دائماً سالبة ، سواء كانت مقدمتاه سالبتين أو موجبتين ؛ لأن بين موضوع النتيجة ومحمولها تبايناً فى الحقيقة لتباين الجهة فى المقدمتين . فان شيئاً واحداً قد ثبت لأحد الأمرين بالضرورة وثبت للآخر لا بالضرورة، وما يثبت لا بالضرورة قد سلبت فيه الضرورة التى كانت وصفاً للثبوت الأول فتكون إحدى المقدمتين—مع كونها موجبة—سالبة فى المعنى ، فتكون النتيجة سالبة » .

يقول « الساوى » شارحاً هذه النقطة : « وأما هذا الاختلاط فى الشكل الثانى فنتيجته ضرورية أبداً . أما إذا كانت المطلقة عامية فلا خوف فيه بين المشهورين . وأما إذا كانت وجودية فى المشهور أن النتيجة تابعة للسالبة المنعكسة »

والحق أن النتيجة دائماً ضرورية ؛ لأن الحد الأوسط إذا كان موجباً لأحد الطرفين بالضرورة مسلوباً عن الآخر لا بالضرورة أو مسلوباً بالضرورة وموجباً لا بالضرورة أو موجباً لهما جميعاً أو مسلوباً عنهما جميعاً ، وهى لأحدهما بالضرورة وللآخر لا بالضرورة فبين طبيعتى الطرفين مباينة ضرورية.

ومن هذا نعلم أن السالبتين فى هذا الاختلاط تنتجان وكذلك الموجبتان بشرط أن تكون المطلقة وجودية (١)

وإلى مثل هذا الكلام أشار ابن سينا فى كل من الإشارات والشفاء . يقول ابن سينا فى الشفاء : « وأما الشكل الثانى فالحق فيه أنه إذا اختلفت القضيتان فى الضرورة والإطلاق الخاص وكانتا كليتين ، فقيل الأوسط

(١) الساوى . البصائر النصيرية ص ٨٨ .

بالضرورة على كل واحد من طرف ، ثم قيل على الطرف الآخر بغير ضرورة ، فكان لأحد الطرفين حكم الأوسط عند كل موصوف هو أنه دائم له ، وعلى الآخر هو أنه ليس دائماً له أى لكل واحد واحد منه كان الحكم سلباً أو إيجاباً ؛ فان الطرفين متباعدان يجب سلب كل واحد منهما على الآخر (١) .

كلام هذين العلمين المذكورين لا يخرج عما ذكره أرسطو فى التحليلات الأولى (٢) .

هذا كلام المنطقيين فى هذا المقام ، ومنه يتبين لنا أنه يجوز الإنتاج من سالبتين للمباينة الحقيقية بين المقدمتين التى تلغى عمل الحد الأوسط .

على أن المثال الذى احتج به الوضعيون على إحدى قواعد القياس يمكن أن يخرج على قواعد العدول والتحصيل ، لذلك أرى أن المقدمة الصغرى فى مثالهم ليست سالبة بل هى معدولة الطرفين فى قوة قولنا : اللا معدن غير قادر على التأثير المغناطيسى القوى . ومعلوم لدى المناطقة أن القضية قد تكون موجبة إذا كانت أداة السلب جزءاً من الموضوع أو من المحمول أو منهما معاً ــ كما فى هذا المثال ــ حسب نوع العدول ، وقد تكون سالبة وذلك إذا كانت أداة السلب داخلة على الرابطة (٣) .

إذا تقرر هذا فليس صحيحاً ما احتج به هؤلاء من خرق قاعدة القياس التى تؤكد أنه لا إنتاج من سالبتين : لأن المباينة بين مقدمتيها طبيعية . ولا يهم والحالة هذه زيادة الحدود على ثلاثة لأنه ربط حينئذ بين طرفى المطلوب إثباتاً أو نفياً . وهذا ما كنت وعدت بتأخير الكلام فيه حتى أناقشهم فى أساس الاعتراض ، وإلى هنا أنتقل إلى العنصر الثالث من عناصر النظرية القياسية وهو الأشكال .

(ج) أشكال القياس :

تتحدد أشكال القياس بوضع الحد الأوسط فى مقدمتيه ، وهو إما أن

(١) ابن سينا . القياس من منطق الشفاء ص ١٣٠ (تحقيق الأستاذ سعيد زايد) .
(٢) منطق أرسطو ص ١٣٥ .
(٣) القطب على الشمسية ص ٩٧ ـ البصائر النصيرية ص ٥٢ ـ ومنطق أرسطو ج ١ ص ٧٦.

يكون محمولا فى إحداهما موضوعاً فى الأخرى ، وإما أن يكون محمولا فيهما أو موضوعاً فيهما . وهذه هى القسمة الظاهرية لأشكال القياس ، التى صرح بها أرسطو فى كتاب التحليلات الأولى ، وقد عبر عن ذلك بقوله : « إذا أردنا أن نبرهن على ثبوت (أ) لـ (ب) بطريق القياس ، فينبغى أن نأخذ شيئاً مشتركا بينهما وذلك ممكن على ثلاثة أنحاء :

فاما أن نحمل (أ) على (جـ) ونحمل (جـ) على (ب)

وإما أن نحمل (جـ) على الاثنين .

وإما أن نحمل الاثنين على (جـ) .

فهذه هى الأشكال التى ذكرناها . وواضح أن كل قياس لابد من أن يكون فى واحد من هذه الأشكال الثلاثة (١) .

والذى يفهم تلقائياً من هذا التقسيم ، ثم من العبارة التى ختم بها أرسطو هذا التقسيم أن أشكال القياس لدى أرسطو ثلاثة . ولكننا إذا نظرنا إلى المبدأ الذى أقام عليه أرسطو هذا التقسيم نلاحظ أنه أقامه على وضع الحد الأوسط فى المقدمات ، وقد صرح بذلك فى قوله : « إننا نعرف الشكل من موضع الحد الأوسط (٢) » ولما كان وضع الحد الأوسط يقتضى أن تكون أشكال القياس أربعة لا ثلاثة ؛ وذلك لأنه إما أن يكون محمولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى أو بالعكس أو محمولا فيهما أو موضوعاً فيهما ، فهل يفهم من هذا أن أرسطو كان متناقضاً مع نفسه حين قرر أن أشكال القياس ثلاثة لا أربعة؟

الحق أن موقف أرسطو فى هذا المقام ظاهر التناقض . وقد وقفت أمام الصورة التى رسمها للتقسيم لعلى أجد وجهاً للتوفيق بين التقسيم والمبدأ الذى قام عليه فلم أظفر بنتيجة ، ذلك لأنه فى الصورة الأولى من لوحة هذا التقسيم قد وضع الطرفين ثابتين . (أ) تحمل على (جـ) و (جـ) تحمل على (ب) على الرغم من أن الحدين فى هذه الصورة قابلان للتغيير ، بمعنى أنه يمكن أن نقول اتساقاً مع نفس كلام أرسطو ، وإما أن نحمل (ب) على (جـ) ،

(١) منطق أرسطو جـ ١ ص ١٧٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٠٥ .

و(ج) على (أ) . ولا يهمنا فى هذه الحالة أن يكون الطرفان مقلوبين ما دمنا قد وضعنا الحد الأوسط أساساً للتقسيم .

ومهماحاول المدافعون أن ينفوا عن أرسطو هذا التناقض فليسوا بمستطيعين ، ولعل أهم ما يوضح هذا أن أرسطو نفسه قد شعر بأن التقسيم الفعلى يقتضى شكلا رابعاً ، لذا نراه يستخدمه فى بعض البراهين ويطلق عليه اسم « القياس المعكوس (١) » . وينبغى توكيد ذلك فى معارضة الرأى الذى ذهب إليه بعض الفلاسفة قائلين أنه رفض الشكل الرابع ، لأن فى رفضه خطأ منطقياً لا يمكن أن ينسب إلى أرسطو . وقد كان خطؤه الوحيد هو إهماله الشكل الرابع فى قسمته المنهجية للأقيسة (٢) .

وقد حاول كثير من الفلاسفة الكشف عن السبب الذى من أجله لم يكن للشكل الرابع مكان فى التقسيم لدى أرسطو ، رغم أنه استخدمه فى التطبيق . وأقرب الاحتمالات ما قال به « بوخونسكى » إذ يفترض أن الفصل السابع من المقالة الأولى والفصل الأول من المقالة الثانية من التحليلات الأولى — اللتين ورد فيهما أضرب الشكل الرابع . قد وضعهما أرسطو فى مرحلة متأخرة على تدوين العرض المنهجى للقياس ، الذى تحويه الفصول — الرابع — الخامس — السادس من المقالة الأولى . ومما يزيد هذا الاحتمال أن هناك أمورا أخرى كثيرة فى التحليلات الأولى توحى لنا بأن محتويات ذلك الكتاب كانت تزداد أثناء تأليفه . ولم يكن لدى أرسطو من الوقت متسع لكى يرتب فيه كل مكتشفاته الجديدة ، فترك تتمة ذلك إلى تلميذه « ثاوفرسطس (٣) » .

وقد قامت بين الباحثين خصومة من أجل نسبة الشكل الرابع إلى أرسطو . وانقسموا فى هذا الموقف بين مؤيد ومعارض . فالذين يعارضون نسبة الشكل الرابع إليه ينظرون إلى الصورة المنهجية لتقسيم القياس لدى أرسطو وينسبونه إلى ثاوفرسطس أو جالينوس على خلاف بينهم ، والذين يرون نسبته إلى أرسطو ينظرون إلى تطبيقه له فى بعض البراهين . ولعل أشهر

(١) نظرية القياس الأرسطية ص ٤٠ .   (٢) نفس المصدر ص ٤٣ .

(٣) نفس المصدر .

المؤيدين لذلك من المحدثين « سانت هلير » ، فقد ذكر أن أرسطو قال بما لا يدع مجالا للشك بالشكل الرابع . ونقل عن التحليلات الأولى صورته على النحو التالى : إذا كان أحد الحدود موجباً والآخر مسلوباً وكان المسلوب هو الأكبر ، فانه يوجد دائماً قياس يكون الحد الأصغر فى نتيجته محمولا على الحد الأكبر . ومثال ذلك (أ) فى بعض (ب) ، (ب) ليس فى أى (جـ) فتكون النتيجة : ليس (جـ) فى بعض (أ) .

ويعلق سانت هلير على ذلك بقوله : إن هذا هو مثل الشكل الرابع الذى يجب أن ينسب إلى أرسطو . ثم يرى أن السبب فى عزو الشكل الرابع إلى جالينوس راجع إلى شهادة ابن رشد بذلك (١) .

ولكن الواقع أن ابن رشد لم يكن أول من عزا الشكل الرابع إلى جالينوس ، فقد سبقه إلى مثل ذلك أبو البركات البغدادى(٢) . ولكن أبا البركات لم يحدد المنسوب إليه ذلك الشكل لأنه فى هذا المقام لا يعنى بالمسائل التاريخية عنايته بنفى نسبة الشكل الرابع عن أرسطو لبعده عن الطبع . فابن رشد لم يكن مصدر الأغلوطة التى وقع فيها أكثر فلاسفة العصور الوسطى حين حاولوا نفى الشكل الرابع عن أرسطو . كما قرر كثير من الباحثين وعلى رأسهم سانت هلير .

والمناطقة العرب — وعلى رأسهم جميعاً ابن سينا — قد أقروا بأن القسمة العقلية تقتضيه ، ولكن لبعد قياسيته عن الطبع لم يستعملوه ، ولم يقفوا عند تلك الخصومة الظاهرة بين المؤيدين والمعارضين ، ويبدو أن ابن سينا لم يقطع فى المسألة برأى فيما يتعلق بنسبة قياس الشكل الرابع ؛ لأنه يرى أن القسمة العقلية تقتضيه بناء على أن التقسيم قائم على موضع الحد الأوسط فى المقدمتين ، ولم يقل بما قال به أبو البركات البغدادى بأن الشكل الرابع مستدرك على أرسطو من بعض المتأخرين الأمر الذى يفهم منه أن أرسطو قد غفل عنه ، ولكن ابن سينا قال : « وفاضل الأطباء يذكر هذا (٣) » . والآن انتقل إلى بيان الأشكال .

---

(١) د . محمد غلاب . الفلسفة الإغريقية . جـ ٢ ص ٣٤ (الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٥٠م)

(٢) أبو البركات البغدادى . المعتبر جـ ١ ص ١٢٦ (الطبعة الأولى ، حيدر أباد الدكن بالهند ١٣٥٧ هـ) .

(٣) ابن سينا . القياس من منطق الشفاء ص ١٠٧ .

١ — الشكل الأول :

للشكل الأول فى المنطق الأرسطى المرتبة الأولى بين الأشكال ؛ لأنه بجانب كونه صحيح الإنتاج ، كامل بحيث لا يحتاج فى قياسيته إلى بيان كما ذكرت ذلك من قبل ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأنه ينتج المطالب الأربعة .

ويمثل أرسطو للشكل الأول على النحو التالى :

إن كانت (أ) مقولة على كل (ب) وكانت (ب) تقال على كل (ج) فمن الاضطرار أن تقال (أ) على كل (ج) (١) . ونستنتج من تمثيل أرسطو على هذا النحو أمرين :

أحدهما : أن أرسطو لم يضع أقيسته بطريقة استنتاجية ، وإنما صاغها على أنها قضايا لزومية يتألف مقدمها من المقدمتين ويكون تاليها هو النتيجة .

ثانيهما : أن صدق هذه الأقيسة ضرورى ، ضرورة الارتباط بين التالى والمقدم ؛ لأنه إذا كان الأكبر محكوماً به على الأوسط وكان الأوسط مقولا على كل الأصغر فمن الاضطرار أن يكون الأكبر محكوماً به على الأصغر ضرورة اشتمال الأخص على ما حكم به على الأعم منه .

ويلاحظ على هذه الطريقة أنها أخذت شكل الترتيب التنازلى بحيث يبدأ بالأكبر ثم بالأوسط ثم بالأصغر ، أو الذى ينزل من الحكم العام إلى الحكم على ما هو أقل عموماً . وهذه هى الطريقة القياسية فى اتجاهها العام .

شروط إنتاج هذا الشكل :

يشترط لصحة إنتاج هذا الشكل أمران : أحدهما يتعلق بالكم ، والآخر يتعلق بالكيف .

أما الشرط الأول فهو :

أن تكون المقدمة الكبرى كلية .

وأما الشرط الثانى فهو أن تكون المقدمة الصغرى موجبة .

---

(١) منطق أرسطو ج ١ ص ١١٣ .

وقد عبر « أرسطو » عن هذين الشرطين بقوله : وأما إذا وجد أحد الحدود كلياً والآخر جزئياً ، وكان الكلى هو الرأس الكبير ، موجباً كان ذلك أو سالباً . وكان الجزئى هو الرأس الصغير ، وكان موجباً ، فمن الاضطرار أن يكون قياس كامل (١) .

وللمناطقة العرب فضل بيان لمنطق أرسطو ، يحاولون تعليل أحكامه بما من شأنه أن يجعله واضحاً . وقد عبر « الساوى » عن العلة فى هذين الشرطين بقوله : « وإنما اشترط كون الصغرى موجبة ، لأن لزوم النتيجة فى هذا الشكل بدخول الأصغر تحت الأوسط ، بأن يقال عليه ما قيل على الأوسط ، فاذا كان الأوسط مسلوباً عنه بحيث لم يكن موصوفاً به فلا يلزم أن يتعدى إليه ما قيل على الأوسط .

وكذلك اشترط كون الكبرى كلية ليتأدى حكمها إلى الصغرى . فانها إذا كانت جزئية فربما كان الأوسط أعم من الأصغر ، وكان الأكبر مقولا على البعض الذى ليس بأصغر ، فلا يلزم منه أن يوجد فى البعض الذى هو الأصغر (٢) .

وقد اصطلح المناطقة على أن اقتران المقدمتين مع وضع الحد الأوسط يسمى شكلا ، فاذا روعى مع ذلك شروط إنتاج كل شكل سمى ذلك ضرباً ، ولما كانت الضروب الحاصلة من اقتران المقدمتين فى كل شكل ستة عشر ضرباً حاصلة من ضرب الصغريات الأربع فى الكبريات الأربع ، ولما كانت كلها ليست منتجة ، فقد لزم فى كل شكل تطبيق شروط الإنتاج ، وبتطبيق هذه الشروط يتبين لنا الضروب المنتجة من الضروب العقيمة .

الأضرب المنتجة للشكل الأول

وبتطبيق هذين الشرطين فى الشكل الذى معنا ينتج أربعة أضرب هى :

١ — الايجاب الكلى فى الصغرى مع الايجاب الكلى فى الكبرى مثل : كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم ، ينتج : كل إنسان جسم .

---

(١) نفس المصدر ص ١١٥ .

(٢) الساوى . البصائر النصيرية . ص ٨١ .

٢ – الايجاب الكلى مع السلب الكلى مثل : كل إنسان حيوان ولا أحد من الحيوان بجماد، ينتج : لا واحد من الانسان بجماد .

٣ – الايجاب الجزئى مع الايجاب الكلى مثل : بعض الحيوان انسان ، وكل إنسان مفكر ، ينتج : بعض الحيوان مفكر .

٤ – الايجاب الجزئى مع السلب الكلى مثل : بعض الحيوان إنسان ولا واحد من الانسان بجماد . ينتج : بعض الحيوان ليس بجماد .

وقد اتبع أرسطو منهج الحذف وهو بازاء تعيين الضروب المنتجة ، فلم يتعرض لذكر العقيم منها ، وهذا راجع إلى طبيعة الأمثلة التى يضربها .

والملاحظ أن أرسطو يضع المقدمة الكبرى أولا – وهذا سر طبيعى مع المنهج القياسى – كما بينت ذلك من قبل – وأرى أنه لا خلاف بين التقديم والتأخير ما دام الإنتاج مراعى فيه الشروط .

٢ – الشكل الثانى :

الشكل الثانى ما كان الحد الأوسط فيه محمولا فى مقدمتيه . وقد عبر عنه أرسطو بقوله : « إذا كان شىء واحد بعينه مقولا على كل شىء بكليته ، وغير مقول على شىء آخر ألبتة . أو مقولا على كل شىء من كل واحد منهما ، فانى أسمى ما كان مثل هذا ، الشكل الثانى . وأسمى المقول على كليهما الأوسط ، واللذين يقال هذا عليهما الرأسين (١) » .

وقد صرح أرسطو بأن قياسية هذا الشكل غير كاملة كالشكل الأول ، لذا يرجع فى بيان إنتاجه إما إلى الشكل الأول بالعكس وإما بالرفع إلى المحال بطريق الخلف .

شروط إنتاج هذا الشكل :

يشترط لصحة إنتاج هذا الشكل أمران : أحدهما خاص بالكيف والآخر خاص بالكم .

---

(١) منطق أرسطو . جـ ١ ص ١١٨ – ١١٩ .

أما الشرط الأول فهو : اختلاف المقدمتين كيفا ، بمعنى أنه إذا كانت إحداهما سالبة فلابد أن تكون الأخرى موجبة .

وأما الشرط الثانى فهو : أن تكون المقدمة الكبرى كلية .

وقد علل المناطقة ضرورة هذين الشرطين لصحة الانتاج ، لأنه بدونهما يقع الاختلاف الموجب لعدم الإنتاج ، وهو صدق القياس تارة مع الايجاب وأخرى مع السلب ، والاختلاف موجب للعقم . يقول شارح الشمسية فى تعليل هذين الشرطين : « أما لزوم الاختلاف على تقدير انتفاء الشرط الأول فلأنه لو اتفقت المقدمتان فى الكيف ، فاما أن تكونا موجبتين أو سالبتين وأيا ما كان يتحقق الاختلاف .

أما إذا كانتا موجبتين فلأنه يصدق: كل إنسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب . ولو بدلنا الكبرى بقولنا : وكل فرس حيوان كان الحق السلب ، وأما إذا كانتا سالبتين ، فلصدق قولنا : لا شىء من الانسان بحجر ، ولا شىء من الفرس بحجر ، فالحق السلب . ولو قلنا : ولا شىء من الناطق بحجر فالحق الايجاب . وأما لزوم الاختلاف على تقدير انتفاء الشرط الثانى ، فلأنه لو كانت الكبرى جزئية ، فهى إما أن تكون موجبة أو سالبة ، وعلى كلا التقديرين يتحقق الاختلاف ، أما على تقدير إيجابها فلصدق قولنا : لا شىء من الإنسان بفرس وبعض الحيوان فرس . والصادق الايجاب . ولو بدلنا الكبرى بقولنا : وبعض الصاهل فرس كان الصادق السلب .

وأما على تقدير سلبها فلصدق قولنا : كل إنسان حيوان . وبعض الجسم ليس بحيوان ، والصادق الايجاب ، أو بعض الحجر ليس بحيوان ، والصادق السلب ،وأما أن الاختلاف موجب للعقم ،فلأنه لما صدق مع الايجاب لم يكن منتجاً للسلب ، ولما صدق مع السلب لم يكن منتجاً للايجاب ، لأن المعنى بالإنتاج استلزام القياس لأحدهما على التعيين (١) » .

---

(١) القطب على الشمسية . ص ١٤٣ .

الأضرب المنتجة للشكل الثانى :

يلزم من اقتران المقدمتين ستة عشر ضرباً . وبتطبيق الشرطين المذكورين لا يبقى صالحاً للانتاج إلا أربعة هى :

١ ــ الايجاب الكلى فى الصغرى مع السلب فى الكبرى ، مثل كل ورد نبات ولا واحد من الجماد بنبات . ينتج : لا واحد من الورد بجماد .

٢ ــ السلب الكلى فى الصغرى مع الايجاب الكلى فى الكبرى مثل : لا شىء من الحجر بحيوان وكل إنسان حيوان، ينتج : لا شىء من الحجر بانسان .

٣ ــ الايجاب الجزئى فى الصغرى مع السلب الكلى فى الكبرى مثل : بعض الحيوان إنسان ، ولا واحد من الجماد بانسان. ينتج : بعض الحيوان ليس بجماد .

٤ ــ السلب الجزئى فى الصغرى مع الايجاب الكلى فى الكبرى ، مثل : بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق إنسان ، ينتج : بعض الحيوان ليس بناطق .

ويلاحظ على هذا الشكل أنه لا ينتج إلا سالباً . تحقيقاً للقاعدة التى تقول أنه إذا كانت إحدى مقدمتى القياس سالبة كانت النتيجة كذلك (١) .

ولما كانت نتيجة هذا الشكل على هذا الوضع الذى بينا فلا يستعمل هذا الشكل فى مجال البرهان ، ولكن يستعمل فى النقض والجدل ، بمعنى أننا إذا أردنا أن ننفى المحمول عن الموضوع فاننا نضع المطلوب فى مقدمتين يتكون منهما قياس على هذا الشكل .

وتظهر فائدته العملية فى إقصاء الفروض التى لا تثبت صحتها فى البحث للابقاء على الفروض الصحيحة (٢) .

٣ ــ الشكل الثالث :

هو ما كان الحد الأوسط فيه موضوعاً فى المقدمتين . وقد حدده أرسطو

(١) منطق أرسطو . ج ١ ص ١٢٤ .

(٢) المنطق الوضعى . ص ٢٢٨ .

بقوله : فان كانا — أى الحدان — مقولين على شىء واحد بعينه أحدهما موجود فى كله ، والآخر غير موجود فى شىء منه ، أو كلاهما موجودين فى كله أو غير موجودين فى شىء منه ، فانى أسمى هذا « الشكل الثالث » وليس يكون فى هذا الشكل قياس كامل ونتائجه دائماً جزئية (١) » .

ولما كان هذا الشكل ليس كاملا فيستدل على صحة إنتاجه إما برده إلى الشكل الأول أو برده إلى الشكل الثانى حسب شروط كل منهما . إما بالعكس وإما بطريق الخلف .

شروط إنتاج الشكل الثالث :

لصحة إنتاج هذا الشكل أمران : أحدهما بحسب الكيف والآخر بحسب الكم .

أما الأول فهو : أن تكون المقدمة الصغرى موجبة .

وأما الثانى فهو : أن تكون إحدى المقدمتين كلية .

« وإنما اشترط إيجاب الصغرى لأنها لو كانت سالبة فالكبرى إما أن تكون موجبة أو سالبة ، وأيا ما كان يحصل الاختلاف الموجب لعدم الإنتاج . أما إذا كانت موجبة فكقولنا : لا شىء من الإنسان بفرس وكل إنسان حيوان أو ناطق . فالحق فى الأول الايجاب وفى الثانى السلب . وأما إذا كانت سالبة فكما إذا بدلنا الكبرى بقولنا : ولا شىء من الانسان بصهال أوحمار والصادق فى الأول الايجاب وفى الثانى السلب .

وإنما اشترط كلية إحدى المقدمتين ، فلأنهما لو كانتا جزئيتين احتمل أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر غير البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأصغر ، فلم يجب تعدية الحكم من الأوسط إلى الأصغر ، كقولنا : « بعض الحيوان إنسان وبعضه فرس ، والحكم على بعض الحيوان بالفرسية لا يتعدى إلى البعض المحكوم عليه بالانسانية (٢) » .

---

(١) منطق أرسطو . ج ١ ص ١٢٤ — ١٢٩ .
(٢) القطب على الشمسية . ص ١٤٥ .

الضرب

الشروط المنتجة لهذا الشكل :

لهذا الشكل ستة ضروب منتجة هي :

١ ــ الإيجاب الكلى فى الصغرى مع الايجاب الكلى فى الكبرى . مثل : كل حيوان جسم وكل حيوان نام ، ينتج : بعض الجسم نام .

٢ ــ الايجاب الجزئى فى الصغرى مع الايجاب الكلى فى الكبرى مثل : بعض الانسان متعلم وكل إنسان حيوان . ينتج : بعض المتعلم حيوان .

٣ ــ الإيجاب الكلى فى الصغرى مع الايجاب الجزئى فى الكبرى . مثل : كل إنسان حيوان وبعض الانسان متعلم . ينتج: بعض الحيوان متعلم .

٤ ــ الإيجاب الكلى فى الصغرى مع السلب الكلى فى الكبرى ، مثل : كل إنسان حيوان ولا واحد من الانسان بجماد . ينتج: بعض الحيوان ليس بجماد .

٥ ــ الايجاب الكلى فى الصغرى مع السلب الجزئى فى الكبرى . مثل : كل إنسان حيوان وبعض الانسان ليس بمتعلم . ينتج: بعض الحيوان ليس بمتعلم .

٦ ــ الايجاب الجزئى فى الصغرى مع السلب الكلى فى الكبرى ، مثل : بعض الحيوان إنسان ولا واحد من الحيوان بجماد ، ينتج : بعض الإنسان ليس بجماد .

ويلاحظ أن إنتاج هذا الشكل جزئى دائماً إيجاباً وسلباً ، ومبدأ الإنتاج فى الأضرب الموجبة من هذا الشكل هو « إذا أمكن حدين أن يثبتا لثالث واحد أمكن ثبوت الواحد للآخر جزئياً» وتفسير ذلك أنهما لما كانا مجتمعين معاً فى الشىء الواحد وكانا قولين عليه بالايجاب فينتج من هذا أنهما أحياناً يرتبطان معاً ، وبالتالى يمكن أن يقال الواحد منهم على الآخر بالايجاب الجزئى .

ولكن ، لكى يكون من المؤكد أن الحدين مقولان على شىء واحد هو الأوسط لابد أن يكون هذا الحد مستغرقاً مرة واحدة على الأقل ، لأنه إن لم يستغرق جاز أن يكون الحدان مقولين على جزءين مختلفين من شىء مشترك ، أى لا يكونان مقولين على شىء واحد .

ومبدأ الانتاج فى ضروبه السالبة هو « إذا كان أحد الحدين منفيا ، والآخر مثبتاً بالنسبة إلى شىء ثالث ، فيمكن أن ينفى الواحد عن الآخر جزئياً (١) ».

ولم يكن لهذا الشكل لدى أرسطو نفس القيمة التى للشكل الأول ، وقد ذكرت من قبل أن أرسطو أطلق عليه اسم « الشكل غير الكامل » ولا يستعمل فى البرهنة اليقينية كالشكل الأول ، ولكنه يستعمل غالباً فى نقض قضية كلية يسوقها الخصم ، وذلك باثبات حالة لا تكون فيها مثل هذه القضية الكلية صادقة . من أجل هذا أطلق عليه « لا شلييه » قياس التفنيد بالمثال . ويرى « كينز » أن هذا الشكل يكون طبيعى الإنتاج فى الحالة التى يكون فيها الحد الأوسط مفرداً ، خصوصاً إذا كانت الحدود الأخرى عامة ، لأنه من الملاحظ أنه إذا كان حد واحد فقط فى قضية موجبة مفرداً فان هذا الحد لابد أن يكون موضوع المقدمتين . بمعنى أنه إذا كان هنـــاك موضوع مفرد محمول عليه مرة وصف وأخرى وصف آخر وأريد اجتماع الوصفين له ، فانه لابد من وضع ذلك فى قياس من الشكل الثالث مثل : سقراط حكيم ، سقراط فيلسوف ، ينتج : بعض الفلاسفة حكماء ، وهذا النوع من البرهنة لا يمكن أن نعبر عنه فى أى شكل آخر غير الشكل الثالث إلا بصعوبة (٢) » .

٤ — الشكل الرابع :

بينت فيما سبق أن من المشاكل المنطقية التى وقف فيها الباحثون فى المنطق مواقف مختلفة مسألة الشكل الرابع ، كما بينت صحة نسبته إلى أرسطو ، وأن القائلين بنسبته إلى ثاوفرسطس أو جالينوس مخطئون .

وقد أهمل المنطقيون فى العصور الوسطى مسيحية وإسلامية الشكل الرابع ، فابن سينا وهو الشارح الحقيقى لكتب أرسطو المنطقية فى العالم الاسلامى يشير إليه ولكنه يهمله إهمالا تاما (٣) . ولكن المتأخرين من مناطقة المسلمين ذكروه وذكروا أضربه وطرق استعماله . وقد قبله من المحدثين مناطقة

(١) عبد الرحمن بدوى . المنطق الصورى . ص ١٩٧ .

(٢) عبد الرحمن بدوى . المنطق الصورى ص ١٩٨ .

(٣) ابن سينا . القياس ص ١٠٧ .

« بورت رويال » و « ليبينيتس » وقد كشف « لامبير » عن فوائده ضمن بقية الأشكال الأخرى ، فقرر أنه يستعمل لاكتشاف الأنواع المختلفة لجنس واحد أويستعمل لاستبعاد أنواع من جنس لا تندرج تحت ذلك الجنس (١) .

وسأشرح الشكل الرابع تمشياً مع وجهة نظر الآخذين به ، وسأعرض لرأى المخالفين مع بيان وجهة نظرهم فى هذه المخالفة ، والحكم عليها .

ومن المعروف أن الشكل الرابع هو عكس الشكل الأول من حيث وضع الحد الأوسط ،ولعل هذا هو الذى جعل أرسطو يطلق عليه اسم « القياس المعكوس » (٢) .

شروط إنتاج الشكل الرابع :

لهذا الشكل ثلاثة شروط هى :

(ا) إذا كانت الكبرى موجبة وجب أن تكون الصغرى كلية . لأن الأوسط غير مستغرق فى الكبرى الموجبة لأنه محمولها ، فيجب إذن أن يستغرق فى الصغرى فتكون هذه بالتالى كلية لأنه موضوعها.

(ب) إذا كانت الصغرى موجبة ، وجب أن تكون النتيجة جزئية ، لأن الأصغر محمول فى الصغرى وبالتالى لا يكون فيها مستغرقاً إذا كانت موجبة فينتج من هذا أنه لابد أن يكون غير مستغرق فى النتيجة .

(حـ) إذا كانت إحدى المقدمتين سالبة ، وجب أن تكون الكبرى كلية لأنه لما كانت النتيجة سالبة فان الحد الأكبر مستغرقاً فيها فيجب إذن أن يكون مستغرقاً فى المقدمات . فلما كان الأكبر هو موضوع الكبرى فان الكبرى ستكون إذن كلية (٣) .

وبتطبيق هذه الشروط ينتج خمسة أضرب هى :

١ — الايجاب الكلى فى الصغرى مع الايجاب الكلى فى الكبرى مثل : كل ورد نبات وكل زهر ورد ، ينتج بعض النبات زهر .

---

(١) د . على سامى النشار . المنطق الصورى ص ٤٢٣ .

(٢) نظرية القياس الأرسطية ص ٤٠ .

(٣) عبد الرحمن بدوى . المنطق الصورى . ص ١٩٨ .

٢ ـ السلب الكلي فى الصغرى مع الايجاب فى الكبرى مثل : لا واحد من الزهر بجماد وكل ورد زهر ، ينتج : لا واحد من الجماد بورد .

٣ ـ الايجاب الكلي فى الصغرى مع الايجاب الجزئى فى الكبرى مثل : كل مغذ للروح مطلوب وبعض العلم مغذ للروح ، ينتج : بعض المطلوب علم .

٤ ـ الايجاب الكلي فى الصغرى مع السلب الكلي فى الكبرى مثل : كل المفيد علم ولا شيء من الجهل بمفيد. ينتج : بعض العلم ليس من الجهل .

٥ ـ الإيجاب الجزئى فى الصغرى مع السلب الكلي فى الكبرى مثل : بعض النبات زهر ولا شيء من الجماد بنبات ، ينتج: ليس بعض الزهر بجماد .

هذه هى ضروب الشكل الرابع ، ولكن المتأخرين من الشراح الاسلاميين أضافوا إليها ضروباً ثلاثة أخرى . يقول الملوى فى شرحه على السلم : وذهب بعض المتأخرين وتبعهم كثيرون إلى أن ضروب الشكل الرابع المنتجة ثمانية وجعلوا الشرط فيه أحد أمرين : إما إيجاب المقدمتين مع كلية الصغرى أو اختلافهما بالكيف مع كلية إحداهما فالأمر الثانى يقتضى أن تنتج ثلاثة أضرب زائدة على الخمسة السابقة . وان اجتمع فى كل من تلك الثلاثة خستان .

فزادوا ضرباً سادساً : وهو جزئية سالبة صغرى وموجبة كلية كبرى نحو ، بعض المستيقظ ليس بنائم وكل كاتب مستيقظ ، فبعض النائم ليس بكاتب .

وضرباً سابعاً : وهو كلية موجبة صغرى وسالبة جزئية كبرى نحو ، كل كاتب متحرك الأصابع وبعض ساكن الأصابع ليس بكاتب . فبعض متحرك الأصابع ليس بساكن الأصابع .

وضرباً ثامناً : وهو الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية نحو لا شيء من المتحرك بساكن وبعض المتنقل متحرك ، فبعض الساكن ليس بمتنقل (١) .

ولا شك أن هذه الضروب الأخيرة هى من إبداع المناطقة المسلمين لأنها ليست موجودة فى التراث اليونانى ، ويظهر أن المسلمين اكتشفوها

---

(١) شرح الملوى على السلم . ص ١٣٦ (طبعة الحلبى . القاهرة بدون تاريخ) .

خلال بحثهم فى المنطق بعملية تجريبية كتلك التى اكتشف بها أرسطو ضروب الأشكال الأخرى (١) .

المعارضون للشكل الرابع :

يرى كثير من الباحثين أن الشكل الرابع ليس له وجود مستقل ولكن ضروبه عبارة عن استنتاج غير مباشر من الشكل الأول . ويعد هذه الضروب ملحقة بالشكل الأول وليست ضروباً لشكل قائم برأسه .

ولعل أشهر المعارضين له من المفكرين الاسلاميين هو ابن رشد الذى عزا هذا الشكل إلى جالينوس وأنكره على أرسطو (١). وقد تابع ابن رشد بعض المناطقة فى العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث خصوصاً « زاباريلا» أحد شراح أرسطو المجيدين فى مطالع العصر الحديث.ويعتمد فى إسقاطه لهذا الشكل أولا على تحليله للقياس على أساس أنه يقوم على «مقالة الكل واللاشىء» وثانياً على أساس أن رأى جالينوس من شأنه أن يقدم صورة مشوهة للطابع الحقيقى للتفكير على أنحاء البرهنة القياسية إذ ينظر إلى القياس نظرة خارجية صرفة .

ثم جاء المناطقة فى العصر الحديث ، وفى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين بوجه خاص . فاثبتوا أنه لا وجود لهذا الشكل فى طبيعة البرهنة القياسية نفسها . وعلى رأس هؤلاء جميعاً « لاشلييه » . فقد قال فى هذا الصدد « ليس ثمة مبدأ رابع ولا شكل رابع ، وكل ما هنالك ضروب غير مباشرة تستخلص من الشكل الأول».

وقد تابع المنطقى الحديث « جوبلو » لاشلييه فى هذا الصدد ، فقال : « ليس ثمة غير ثلاثة أشكال للقياس الحملى ، وذلك لأنه لكى يمكن الحد الأوسط أن يدخل الأكبر فى الأصغر أو يستبعده منه ، لابد أن يكون مرتبطاً بالواحد وبالآخر ، ولا يمكن ذلك إلا أن يكون موضوعاً ، الواحد والآخر مثبتان له أو منفيان عنه . أو محمولا ، مثبتاً أو منفياً عن الواحد

---

(١) د . على سامى النشار . المنطق الصورى ص ٤٣٠ .

أو عن الآخر أو عن كليهما معاً . والحالة الأولى هى حالة الشكل الثالث . وفى الحالة الثانية إذا كان الأوسط مرتبطاً مع الاستغراق بالأكبر ، إما بوصفه موضوعاً (الشكل الأول) أو بوصفه محمولا (الشكل الثانى) فانه يمكن إدخاله فى الموضوع أو إبعاده عنه ، ولكن يجب من أجل هذا أن يكون مثبتاً للأصغر أو منفياً عنه .

وأما الشكل الرابع فان الأصغر هو الذى سيكون مثبتاً للأوسط أو منفياً عنه . فاذا كان من الممكن استنتاج شىء من مثل هذه المقدمات فان ذلك لا يكون إلا بشرط أن تكون الصغرى — والأوسط موضوعها — مساوية لقضية ، الأصغر موضوعها تستخرج منها بواسطة العكس المستوى (١) .

ويزعم « جوزف » أنه بسبب إضافة الشكل الرابع إلى نظرية القياس ، قد أصابها شىء من الفساد ، لأنه بجعل هذا الشكل صورة قائمة بذاتها ، أصبح المفهوم أن التمييز بين الحد الأكبر والحد الأصغر لا يكون إلا على أساس وضعهما من النتيجة ، وليس فى طبيعتهما ما يجعل الأكبر أكبر والأصغر أصغر .

وكذلك يرفض « طومسون » الاعتراف بالشكل الرابع على أساس أن ترتيب الفكر فيه يكون مقلوباً (٢) .

المدافعون عن الشكل الرابع :

رأينا من قبل كيف كان موقف الشراح الاسلاميين المتأخرين من الشكل الرابع ،وأنهم لم يقفوا عند الضروب الخمسة لهذا الشكل ، التى قيل أنها ضروب غير مباشرة للشكل الأول ، بل زادوا عليها ثلاثة ضروب ، وكأنهم بذلك يعنون أن الشكل الرابع لا غبار عليه . ثم بينوا كيف يرفع إلى الأشكال الأخرى .

وقد رأينا من المناطقة المحدثين والمعاصرين من يدافع عن الشكل الرابع دفاعاً حاراً . لعل أشهرهم جميعاً اثنان هما «كينز » ، و « لوكاشيفيتش »

---

(١) عبد الرحمن بدوى . المنطق الصورى ص ٢٠١ .

(٢) زكى نجيب محمود . المنطق الوضعى ص ٢٦٤ .

اما الأول فيرى أن الشكل الأول لا يكفى عوضاً عن الشكل الرابع فى حالتين :

أولاهما : حين تكون المقدمة الكبرى سالبة كلية ، والصغرى موجبة كلية ،والنتيجة سالبة جزئية .

والثانية : حين تكون المقدمة الكبرى سالبة،والصغرى موجبة جزئية، والنتيجة سالبة جزئية .

وفى كلتا الحالتين ، لا يصلح الاستدلال من الشكل الأول ، لأن الحد الأكبر سيكون مستغرقاً فى النتيجة السالبة ، وليس مستغرقاً كمحمول للمقدمة الكبرى الموجبة فى الحالة الأولى ، والموجبة الجزئية فى الحالة الثانية .

وينتهى «كينز» إلى أن الشكل الرابع وإن كان قليل الاستعمال فى استدلالاتنا إلا أن ذلك لا يبرر حذفه ، إذ الواقع أنه يستحيل علينا أن نعالج القياس معالجة علمية شاملة دون أن نعترف بضروب الشكل الرابع على نحو ما . . فهو قياس ينتهى إلى نتائج يستحيل استنتاجها مباشرة من نفس المقدمات فى أى شكل آخر . والاستدلال فيه يجىء أحياناً بصورة طبيعية ، ويضرب «كينز» لذلك المثل الآتى : لم يكن من رسل المسيحية يونانى ، وبعض اليونان جدير بالتكريم ، إذن فبعض من هو جدير بالتكريم ليس من رسل المسيحية (١) .

وأما «لوكا شيفيتش» فيقرر أن أرسطو لم يغفل الشكل الرابع فى التطبيق وأنه ذكره بما لا يدع مجالا للشك فى التحليلات الأولى — المقالة الأولى — وأشار إلى الطريقة العملية لتطبيق هذا الشكل فيقول : إذا أردنا أن نبرهن على ثبوت (ا) لـ(ب) فعلينا أن ننشىء ثبتا بالقضايا الكلية التى يكون فيها أحد الحدين (ا) ، (هـ) موضوعاً أو محمولا،وفى هذا الثبت سيكون لدينا أربعة نماذج من القضايا الكلية الموجبة وشكلها الرمزى كالآتى (ب) ينتمى إلى كل (ا) ، (ا) ينتمى إلى كل (ح) ، (ز) ينتمى إلى كل

(١) المنطق الوضعى ص ٢٦٤ — ٢٦٥ .

(هـ) ، (هـ) ينتمى إلى كل (ح) ، وكل من الحروف (ب) ، (ح) ، (ز) ، (ح) يمثل أى حد تتوافر فيه الشروط السابقة . فاذا وجدنا بين الجيمات حداً يساوى حدا من الزايات ، حصلنا على مقدمتين بينهما حد مشترك وليكن هو (ز) : (ا) ينتمى إلى كل (ز) ، (ز) ينتمى إلى كل (هـ) فتثبت القضية (ا) ينتمى إلى كل (هـ) بواسطة الشكل الكامل . ولنفرض الآن أننا لا نستطيع البرهنة على القضية الكلية (ا) ينتمى إلى كل (هـ) بسبب أن الجيمات والزايات ليس بينها حد مشترك . ولكننا نريد أن نبرهن على القضية الجزئية (ا) ينتمى إلى بعض (هـ) فباستطاعتنا أن نبرهن عليها بطريقتين مختلفتين : فاذا كان بين الجيمات حد يساوى حداً بين الحاءات وليكن (ح) حصلنا على ضرب من الشكل الثالث : (ا) ينتمى إلى كل (ح) و (هـ) ينتمى إلى كل (ح) إذن (ا) بالضرورة ينتمى إلى بعض (هـ) ولكن أمامنا طريقاً آخر إذا وجدنا بين الحاءات حدا مساوياً لحد بين الباءات وليكن » (ب) . فنحن فى هذه الحالة نحصل على قياس مقدمتاه : (هـ) ينتمى إلى كل (ب) و (ب) ينتمى إلى كل (ا) ومن هاتين المقدمتين نستنبط القضية : (ا) ينتمى إلى بعض (هـ) بواسطة عكس النتيجة (هـ) ينتمى إلى كل (ا)(١) ويعلق لوكاشتفيتش على كلام أرسطو قائلا : هذا القياس الأخير : إذا كان (هـ) ينتمى إلى كل (ب) وكان (ب) ينتمى إلى كل (ا) فان (ا) ينتمى إلى بعض (هـ) ليس ضربا من الشكل الأول ولا من الشكل الثانى أو الثالث . إنه قياس حده الأوسط (ب) محمول على الحد الأكبر (أ) وموضوع للحد الأصغر (هـ) ومع ذلك فهو صحيح كغيره من الأضرب الأرسطية وأرسطو يسميه « قياساً معكوساً (٢) » .

وينتهى الباحث إلى القول بوجوب الاعتراف بالأشكال الأربعة وأن قيمة الشكل الرابع المنطقية لا تقل عن قيمة أى شكل آخر من بقية الأشكال ، وفى رفضها خطأ منطقى لا نستطيع أن ننسبه إلى أرسطو (٣) .

---

(١) منطق أرسطو جـ ١ ص ١٩٠ ، مع تصرف لوكاشيفيتش فى النص بما لا يخرج عن المعنى .

(٢) نظرية القياس الأرسطية ص ٤٠ (٣) نفس المصدر ص ٤٣ .

والذى يبدو أن رأى المؤيدين هو الأصوب ، وقد رأينا من خلال عرضنا لوجهة نظرهم أن هناك بعض المطالب لا يمكن أن يبرهن عليها إلا بقياس من هذا الشكل . كما أن من فوائده اكتشاف الأنواع المختلفة لجنس من الأجناس ، أو استبعاد أنواع من جنس لا تندرج تحته ، كما يقول « لامبير » (١) .

بقيت مسألة هامة متعلقة بأشكال القياس كان لها هى الأخرى نصيب من مناقشات الباحثين بين التأييد والمعارضة . هذه المسألة هى « رد الأقيسة » .

رد الأقيسة الحملية :

ذكرت من قبل أن الشكل الأول هو أوضح الأشكال وأكملها لأنه ينتج المطالب الأربعة ، وبطريقة قياسية طبيعية ، وأن الأشكال الأخرى تبين به . فهو لها كالبرهان على صحة إنتاجها . والبرهنة على صحة إنتاج الأشكال غير الكاملة تتم باحدى طريقتين :

(ا) الطريقة المباشرة .

(ب) الطريقة غير المباشرة.

أما الطريقة الأولى فتكون بعكس إحدى المقدمتين فى الشكل المراد رده بما يتفق وشروط الشكل المردود إليه .

وفى الحالة التى لا تصلح فيها هذه الطريقة للرد نلجأ إلى الطريقة الأخرى غير المباشرة بأن نثبت بقياس من الشكل الأول أن كذب النتيجة يتعارض مع صدق المقدمات فى كل شكل من الأشكال المراد ردها (٢) .

وعملية الرد هذه لها أنصارها وخصومها ، لكل فريق من المؤيدين والمعارضين رأيه الذى بنى عليه تأييده أو معارضته (٣) .

---

(١) د . على سامى النشار . المنطق الصورى ص ٤٣٤ .

(٢) د . عبد الرحمن بدوى . المنطق الصورى ص ٢١١ .

(٣) لم يكن الخلاف حول هذه المسألة وليد العصر الحديث ، ولكنه خلاف قديم ، وأول صورة رأيناها لهذا الخلاف تلك التى جرت بين كل من ثامسطيوس ومقسيموس. الأول يرى صحتها والآخر يرى أن الأشكال الأخرى كاملة بذاتها . (انظر : مقالة ثامسطيوس فى الرد على مقسيموس) فى كتاب أرسطو عند العرب نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٣٠١ (القاهرة ١٩٤٧م) .

فالمؤيدون لها يرون أن ضرورة الاستدلال فى القياس بينة فى الشكل الأول لأنه قائم على أساس « مقالة الكل واللاشىء » أو بمعنى أدق قيامه على على هذا المبدأ ظاهر . بخلاف الأشكال الأخرى . من ثم لزم أن ترد إليه لبيان صحة قياسيتها ، وفى هذا يقول واتلى : « لما كان كل استنباط إنما يقوم على الديكتوم «مقالة الكل واللاشىء» فان كل حجة ينبغى بأى شكل كان أن توضع فى أحد الضروب الأربعة من الشكل الأول ،وفى هذه الحالة يقال للقياس أنه صحيح » (١).

وقد ذهب « فاولر » إلى ما ذهب إليه « واتلى » فقرر أنه لا يوجد قانون تستند عليه الأشكال الثانية والثالثة والرابعة ، ولذلك فليس لنا أى دليل يثبت أن ضروب تلك الأشكال صادقة . إن كل ما يلحظه الانسان من تلك الأشكال هو أنها تخالف القواعد القياسية ولكن إذا تمكنا من ردها إلى صورة من صور الشكل الأول كانت أقيسة صحيحة (٢) .

وأما الذين أنكرو عملية الرد فينقسمون إلى طائفتين :

الأولى : وعلى رأسها«أوبرفيج»يذهبون إلى أن عملية الرد غير ضرورية . إنها تقوم أساساً عند القائلين بها على فكرة قياس بأضربه المختلفة على مبدأ « مقالة الكل واللاشىء » وأن هذه لا تتحقق فى صورتها الكاملة إلا فى الشكل الأول . من ثم كان ضرورياً فى نظر الذين يرون ذلك أن ترد الأشكال الأخرى إلى الشكل الأول ، أما هؤلاء فيرون أن بقية الأشكال لا تقوم على « مقالة الكل واللاشىء » وإنما لكل شكل مبدؤه الخاص به ، بل إن لكل شكل صورته الصادقة وصدق هذه الصورة لا يقل إطلاقاً عن صدق « مقالة الكل واللاشىء (٣) »

والطائفة الثانية : من فريق المعارضين وعلى رأسهم « طومسون » و« لاشلييه » يرون أن عملية الرد غير طبيعية . إنها تتضمن إحلال حمل غير طبيعى مكان حمل طبيعى . وفى هذا تنكب عن الطريق الصحيح للعملية

(١) د . على سامى النشار . المنطق الصورى ص ٤٤٤ .
(٢) نفس المصدر . (٣) نفس المصدر ص ٤٤٥ .

القياسية . إن لكل واحد من الأشكال الأخرى فوائده الخاصة ، وبعض الاستنباطات يمكن تخريجها على وجه أصح من صياغتها فى صورة قياس من الشكل الأول (١) .

والحق أن هذه المسألة ما كان ينبغى لها أن تنال هذا الجهد من النقاش لدى فريق المؤيدين والمعارضين ، وما كان أرسطو يتوقع لها مثل هذا ، فقد ذكرها كعملية توضيحية نستدل بها على صحة الإنتاج فى الأشكال غير البينة .

على أن رأى الذين يرون صحة الرد هو الصواب لأن مقالة الكل واللاشىء أساس القياس بأشكاله المختلفة ، وما يلاحظ من مبادىء خاصة لكل شكل فانما هو صورة من المبدأ العام ، ولو كان لكل شكل مبدؤه الخاص الذى لا يكون تأكيداً للمبدأ العام لكانت هناك نسقات فكرية متعددة داخل العملية القياسية ،وأرسطو يعتبر الأشكال القياسية صورة لعملية عقلية واحدة تقوم على أساس واحد . ومما يؤكد هذا أن أرسطو يستخدم المبدأ العام للقياس فى الأشكال المختلفة بصور مختلفة تتفق وطبيعة الشكل الذى يقوم عليه.

وقد فعل مناطقة العصور الوسطى مسيحية وإسلامية حسناً ، حيث لم تستوقفهم هذه المسألة ، بل اعتبروا عملية الرد شيئاً طبيعياً،لا غبار عليها ، وما كان أحرى المتأخرين أن يحذو احذوهم . . ولكن لكل وجهة .

الاعتراضات الواردة على نظرية القياس :

كان للشكاك التجريبيين موقف مشهور من اليقين والمعرفة ، سواء كانت هذه المعرفة حسية أو عقلية . وتميز موقفهم عن موقف السوفسطائيين قبلهم بأن الشك لديهم لم يكن شكاً فى الحقيقة من حيث هى ، كالذى رأيناه لدى السوفسطائيين . فهم يثبتون حقائق الأشياء . ولكنهم يشكون فى طريقة الوصول إليها . من ثم كان منهجهم قائماً على تعليق الحكم ، حتى حكم الشك نفسه قد علقوه ، فهم يشكون فى أنهم شاكون . لئلا يلزمهم القول بقضية موجبة .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٤٦ .

ومهما حاول هؤلاء الإغراق فى هذا الشك فان من طبيعة العقل نفسه الاستناد إلى قضية موجبة مهما تعددت قضايا التعليق. إن الشك حالة نفسية يمكن صوغها فى قضية إيجابية . ولعل هؤلاء قد أحسوا بهذا فحاولوا التعديل من فكرتهم الشكية ، كما رأينا ذلك لدى « سكستوس أمبريقوس » .

وكانت أول محاولة للطعن على نظرية القياس الأرسطية تلك المحاولة التى وجهها « سكستوس أمبريقوس » والتى تصف القياس باحتوائه على المصادرة على المطلوب بناء على اشتراط وجود المقدمة الكبرى فيه . فالمقدمة الكبرى فى القياس لم تذكر إلا بعد العلم بأن جميع أفرادها متصفون بما اتصف به موضوعها ، فاثبات حكمها بعد ذلك لبعض أفرادها فيه مصادرة على المطلوب الأول . والدور فى هذا القياس ظاهر ، لتوقف المقدمة الكبرى على النتيجة وتوقف النتيجة على المقدمة الكبرى . ويصور المثال التالى هذه الحجة :

« وإذا قلت سقراط إنسان وكل إنسان فان . فسقراط فان (١) » .

فاما أن أكون على علم بأن سقراط أحد الفانين ، أو لست على علم بذلك .

فان كان الأول فلا داعى لذكر المقدمة الثانية ، وإن كان الثانى كنت قد عممت الحكم على غير علم ، وفى كلتا الحالتين القياس غير صحيح .

ولن أتعرض لمناقشة هذه الحجة الآن لأننا سنجد مثلها لدى كثير ممن تعرضوا للمنطق الأرسطى بالنقد ، وخاصة لدى ابن تيمية فى نطاق الفكر الإسلامى. والحسيين والوضعيين من المحدثين. لذا سأتركها لمكانها من هذا البحث .

الوضعيون ونظرية القياس :

بينت من قبل أنه كان للوضعيين ملاحظات على تعريف القياس ، وعلى بعض قواعده ، وهذه فى نظرى ملاحظات عرضية نشأت من عدم تعمقهم فى فهم طبيعة القياس .

---

(١) نظرية القياس الأرسطية . ص ١٣

ولكن من أهم المحاولات التى طعن بها الوضعيون على نظرية القياس هى: عدم الاعتراف بوجود القضية الكبرى فى القياس لاستلزامها المصادرة على المطلوب . وقالوا فى ذلك : إن الذى حمل أصحاب المنطق التقليدى على أن تكون إحدى مقدمات القياس قضية كبرى (كلية) هو أن الاستدلال القياسى بمثابة تطبيق قاعدة عامة على حقيقة أقل تعميماً منها ومشمولة فيها. وبواسطته نحكم على الأصغر بما حكم به على الأكبر (١) .

وقد حاول « برادلى » نقض هذا الاعتبار ، وبين أنه لا ضرورة قط لمقدمة كبرى كى يتم الاستدلال . إذ قد تكون المقدمتان متساويتين ليس فيهما ما هى كبرى ولا ما هى صغرى ، ومع ذلك فالاستدلال صحيح . ويسوق « برادلى » للاستدلال على ما يقول الأمثلة الآتية :

(ا) على يمين (ب) ، (ب) على يمين (حـ) إذن (ا) على يمين (حـ) .
(ا) شمالى (ب) ، (ب) غربى (حـ) إذن (ا) شمالى غربى (حـ) .
(ا) تساوى (ب) ، (ب) تساوى (حـ) إذن (ا) تساوى (حـ) .
(ا) أكبر من (ب)، (ب) أكبر من (حـ) إذن (ا) أكبر من (حـ) .
(ا) قبل (ب) ، (ب) قبل (حـ) إذن (ا) قبل (حـ) .

ويقول « برادلى » فى هذا الصدد : أن المقدمة الكبرى وهم . والقياس نفسه كالمقدمة الكبرى وهم وخرافة لا أكثر. لأنه يدعى أنه النموذج للاستدلال مع أن هناك استدلالات لا يمكن بأية وسيلة مقبولة أن نصبها فى قوالبه .

وثمة خرافة أخرى فى رأى « برادلى » ينبغى التخلص منها. وهى: كون عدد الحدود التى يتألف منها القياس لا يزيد على ثلاثة . ويسوق المثل الآتى تصويراً لفكرته :

(ا) تقع شمالى (ب) وتبعد عنها عشرة أميال .
(ب) تبعد عشرة أميال نحو الشرق من (حـ) .
(د) تبعد عشرة أميال نحو الشمال من (حـ) .

إذن: فموقع (د) بالنسبة إلى (ا) أنها تبعد عنها نحو الغرب بعشرة أميال.

---

(١) زكى نجيب محمود . المنطق الوضعى ص ٢٢٧

ويوضح « برادلى » هذا المثل قائلا : فها هنا لا نسير فى حركتنا الفكرية فى خطوات مجزأة كل منها تتألف من مقدمتين ونتيجة ، حتى نجعل كل خطوة استدلالا قياسياً ذا ثلاثة حدود ، بل نقيم البناء كله فى الذهن أولا دفعة واحدة ثم نرى أين تقع (د) بالنسبة إلى(ا) .

ويتضح من ذلك أننا — مهما كان عدد الخطوات — نظل نركب بعض الحدود على بعض ولا نصل إلى النتيجة إلا فى النهاية . ولا تحديد هناك لعدد الخطوات المؤدية إلى النتيجة إلا قدرة الإنسان على الاستيعاب .

فلو زادت الخطوات على قدرة الانسان على استيعابها دفعة واحدة ، اضطر إلى الوقوف فى وسط الطريق ليلخص ما فات فى نتيجة واحدة ، ثم يواصل السير ، لكنه لو استطاع استيعاب الخطوات كلها دفعة واحـــدة ، اذ لاضطرار هناك للوقوف والتجزئة . وإذن ، فضرورة تحديد الخطوات التى تكفى فى الاستدلال متوقف على عوامل نفسية ، لا على ضرورة منطقية (١) » .

وفيما تقدم يعرض « برادلى » لأمرين ثانيهما لازم للأول .

وأول هذين الأمرين : عدم الحاجة فى الاستدلال إلى قضية كلية .

وثانيهما : جواز زيادة الحدود على ثلاثة مع صحة الاستدلال .

والأمثلة التى ساقها « برادلى » منها صورة لقياس المساواة ، وأقيسة أخرى ذات علاقة خارجة عن علاقة التضمن التى حصر القياس الأرسطى نفسه فيها .

أما عن قياس المساواة : فقد عرفه المناطقة . وأشاروا إلى أنه قياس عدل به عن طريقه الصحيح ، لأن الانتاج فيه لا لذات المقدمتين بل متوقف على صحة المقدمة الخارجية . فمتى كانت المقدمة الخارجية صادقة صدق القياس ، ومتى كانت كاذبة فهو كاذب ، وإذن فالنتيجة فيه ليست صادقة دائماً ، والمثال الذى احتج به « برادلى » صحيح من حيث الإنتاج لأن المقدمة الخارجية التى اعتمد عليها صحيحه ، فان أحداً لا ينكر صحة القضية القائلة

---

(١) د . زكى نجيب محمود . المنطق الوضعى ص ٢٠٢٩ .

« المساوى للمساوى لشيء مساو لذلك الشيء » ، ولا ينكر صحة القضية اللزومية فى قولنا : (ا) ملزوم لـ (ب) ، (ب) ملزوم لـ (ج) ، لأن ملزوم الملزوم للشيء ملزوم له .

وفى قولنا : الدرة فى الحقة والحقة فى البيت فالدرة فى البيت ، لأن ما فى الشيء الذى هو فى شيء آخر يكون فيه .

أما إذا لم تصدق المقدمة الخارجية ، لم يصدق القياس كما إذا قلنا : (ا) مباين لـ (ب) و (ب) مباين لـ (ح) فلا يلزم منه أن (ا) مباين لـ (ح) لأن مباين المباين للشيء لا يلزم أن يكون مبايناً له . وكذلك إذا قلنا : (ا) نصف (ب) ، (د) نصف (ح) لا يلزم منه أن (ا) نصف (ح) لأن نصف النصف لا يكون نصفاً (١) .

من هذا يتبين لنا أن صورة قياس المساواة ليست صادقة دائماً ، لأن صدق الانتاج فيه متوقف على صدق المقدمة الخارجية .

ولعل الوضعيين لم يفطنوا إلى العلة فى تمسك المنطقيين بالمقدمة الكبرى فى القياس مما يوحى بأن نظرتهم للأمور نظرة عرضية خارجية ، فالمنطقيون إنما التزموا بايراد المقدمة الكبرى فى القياس لأن فى ذكرها يتأكد وجود الحد الأوسط الذى يعلل العلاقة بين الموضوع والمحمول . من ثم كان المنطقيون يعتبرون أن القياس إذا لم تذكر فيه المقدمة الكبرى فقد عدل به عن الصورة الحقيقية للقياس .

يقول ابن سينا : « إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء تسقط ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس . مثل قولهم .

(ج) مساو لـ (ب)

و (ب) مساو لـ (ا)

و (ج) مساو لـ (ا)

---

(١) القطب على الشمسية . ص ١٣٩ — ١٤٠ .

فقد أسقط منه أن مساوى المساوى مساو ، وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة فى جميع الأوسط إلى وقوع شركة فى بعضه (١) » .

وأما عن جواز صحة الإنتاج مع زيادة الحدود على ثلاثة ، فقد كان يكفى هؤلاء أن يرجعوا إلى ما قاله المنطقيون فى الأقيسة المركبة ، فلربما لو فعلوا ذلك لتبين لهم أن ما اعترضوا به ليس وارداً . وقد بينت ذلك من قبل ، وقلت أن المنطقيين وعلى رأسهم أرسطو يعتبرون أن النتيجة إذا لم تظهر بوسط واحد كأن يكون للشيء عدة أوصاف ، فيلجأ إلى إيراد هذه الأوصاف حتى تظهر العلاقة بين الشيء وما حمل عليه (٢) .

ومن العجيب أن يشير « برادلى » فى معرض الاحتجاج إلى ما يتحدث عنه المناطقة فى الأقيسة المركبة ، من حيث طريقة سير الذهن من المقدمات إلى النتائج . فقد قسموا القياس المركب إلى قياس مفصول النتائج وإلى آخر موصولها (٣) . ثم عللوا لماذا يلجأ إلى استعمال الأقيسة المركبة . وما أدق وأجمل ما قاله ابن سينا فى هذا المقام حيث يقول : إن المقدمات تكثر فى القياسات ، وتزيد على الاثنين لأحد وجوه ثلاثة :

(ا) إما أن تكون تلك المقدمات ليست مقدمات القياس القريب ، بل مقدمات تنتج المقدمات التى هى أقرب .

(ب) وإما أن تكون موردة على سبيل الاستقراء والتمثيل ، فلا تكون مقدمات القياس نفسه ، بل مقدمات استقراء يتعرف بها صحة مقدمة .

(حـ) وإما أن تكون خارجة عن الضرورة وعن المنفعة القريبة من الضرورة وهذا الخروج على وجوه ، بعض تلك الوجوه أن تذكر

---

(١) ابن سينا . الإشارات ص ٤٩٥ ، قسم المنطق (تحقيق الدكتور سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦٠م) .

(٢) منطق أرسطو جـ ١ ص ١٨٢ .

(٣) أنظر : إيضاح المبهم من معانى السلم للشيخ الدمنهورى ص ٣٤ . وفيه ما يأتى :

ومنه مايدعونه مركباً ... لكونه من حجج قد ركبا

فركبنه أن ترد إن تعلمه ... واقلب نتيجة به مقدمه

يلزم من تركيبها بأخرى ... نتيجة إلى هلم جرا

متصل النتائج الذى حوى ... يكون أو مفصولها كل سوا

للحيلة ، وبعضها أن تذكر للزينة وبعضها أن تورد للاستظهار في الإبانة .

فأما الموردة للحيلة فهى التى يراد بها ستر النتيجة التى كانت المقدمات الضرورية لو أوردت صرفة لحدس ماتنساق إليه من النتيجة، وعلم كيفية انسياقها إليه فعوسر فى تسليمها ، فاذا خفى وجه انسياقها ، وظن أنها عديمة الحدوى وخصوصاً لاختلاط ما لا يجدى بها ، تركت المعاسرة فى تسليمها ، وهذا فى الجدل وفى الامتحان ، وقد يقع مثل ذلك للغباوة والتلبيس والترائى بالتدقيق .

وأما التى للزينة ، فمقدمات يحاول بها تحسين الكلام بالتشبيب وبالتخلص وهى مقدمات وجودها وعدمها فى المقصود بمنزلة .

وأما التى للايضاح ، فكالأمثلة المستغنى عنها ، وإنما تورد للتقدير كالاستشهادات المستغنى عنها ، وكتقسيم اللفظ ، وكالانتقال من لفظ إلى لفظ . وغير ذلك مما يقال فى كتاب الجدل .

وأما القياس القريب فمحال أن يكون أكثر من مقدمتين . بل يحتاج إلى أن يكون الأصغر فيه بالقوة أو بالفعل داخلا تحت حكم الأكبر (١) .

وأما المثال الذى ضربه « برادلى » ليبين فيه أن العلاقة المنطقية لا تقتصر على علاقة المحمول بالموضوع التى حصر المنطق الأرسطى نفسه فيها ، والذى أوضح فيه صحة الاستدلال مع تجاوز هذه بادخال علاقات أخرى كعلاقات الإضافة من كمية وكيفية وغيرها ، فالذى أفهمه أننا لو حاولنا أن ننظر إلى علاقة المحمول بالموضوع نظرة أوسع لتبين لنا أن جميع العلاقات الأخرى يمكن اندراجها تحتها ، وهذا ما قال به بعض الباحثين وقد أشرت إلى ذلك من قبل (٢) .

---

(١) ابن سينا . القياس من منطق الشفاء ص ٤٣٣ — ٤٣٤ .

(٢) أنظر ما تقدم ص ٣٦ وانظر أيضاً . د . يحيى هويدى . منطق البرهان ص ١١ ، ويوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٦٣ . وفيها يقول : ولا يذكر أرسطو القضية الإضافية التى بين محمولها وموضعها نسبة إضافة مثل ب أ كبر من ج أو ب على يمين ج وما أشبه ذلك . ولابد أن يكون السبب فى هذا الإغفال أن تعريف القضية عنده عام يشمل كل نسبة بين موضوع ومحمول . لا أنه جهل هذا النوع من القضايا .

ولقد خدع الوضعيين ذلك التشابه الظاهرى بين نتيجة القياس فى المنطق التقليدى وبين ما يسمونه « منطق العلاقات » فقالوا بامكان الاستغناء عن المقدمة الكبرى المشتملة على الحد الأوسط الذى يعلل الإنتاج ، كما قالوا بصحة القياس مع زيادة الحدود على ثلاثة . وانتهوا من ذلك إلى أن القياس الأرسطى ليس هو الصورة الوحيدة للاستدلال — إذا سلمنا بخلوه من العيوب.

ولكن هؤلاء لم يلاحظوا المبادىء الباطنية لهذه الصورة الاستدلالية التى يسوقونها، وهى فى حقيقتها قائمة مقام المبادىء الظاهرة فى القياس التقليدى. فكما أن لكل شكل من أشكال القياس مبدأ يهيمن عليه ويقوم عليه فى صحة الاستدلال فكذلك للأقيسة الاضافية مبدأ يهيمن على صحة الاستدلال فيها ، ولا يظهر فى منطوقها ، مثل قولنا : « ما يتضمن شيئاً فهو يتضمن ما يتضمن ذلك الشيء » ومثل قولنا « الأعلى من شيء هو أعلى من الأدنى من ذلك الشيء».

فاذا راعينا المعنى أدركنا أن العلاقة « أصغر من » ليست صفة للطرفين كالمحمول فى القضايا الحملية ، ولكنها نسبة بين الطرفين . ونستطيع أن نستنتج من هذا أن القياس الإضافى هو الآخر مركب من ثلاثة حدود مترابطة فيما بينها برابطة خاصة هى « نسبة » بين الطرفين ، هذه النسبة تساوى تماماً « الحد الأوسط » ان الحد الأوسط فى مثل قولنا : (فرساى أصغر من باريس وفونتنبلو أصغر من فرساى . إذن فونتنبلو أصغر من باريس) يفيد إثبات نسبة مقدارية بين فونتنبلو وباريس .

وعلى هذا : فالأقيسة الإضافية منتظمة على نمط القياس وخاضعة لقواعد المنطق الأرسطى (٢) :

وإلى هنا أريد أن أقرر الحقائق التالية :

١ — إن طرق الاستدلال التى تجيء على غير صورة القياس الأرسطى ، لا تختلف عن القياس الأرسطى إلا من حيث الصورة .

---

(١) يوسف كرم . العقل والوجود ص ٤٣ — ٤٤ .

٢ — إن منطق العلاقات — الذى يزعم الوضعيون أنه أوسع دائرة من منطق أرسطو — يمكن إرجاع علاقاته إلى علاقة المحمول بالموضوع .

٣ — أن الوضعيين ينظرون إلى العملية القياسية نظرة خارجية ، ولو حاولوا تلمس المبدأ الباطنى الذى يقوم عليه الاستدلال المخالف فى صورته للقياس الأرسطى لتبين لهم أنه لا فرق إطلاقاً بين الطريقتين إلا من حيث الظاهر فقط كالفرق بين المبدأ الباطنى والصورة التى تعبر عنه .

وإذا تقرر هذا ، فلا صحة لما يقوله هؤلاء من أن القياس الأرسطى ناقص ومعيب. ثم أنتقل إلى موقف آخر من مواقف الوضعيين مع القياس وهو فى رأيى أهم المواقف ، لأنه موجه إلى صميم العملية القياسية . هذا الموقف يمكن أن يعبر عنه بالصيغة الاستفهامية التالية :

هل القياس الأرسطى طريق لكسب معرفة جديدة ؟

من أوجه النقص فى نظرية القياس الأرسطية — كما يرى الوضعيون — أن القياس لا يؤدى إلى معرفة جديدة . مع أن أهم شروط الاستدلال أن يؤدى إلى نتيجة جديدة ليست محتواة فى المقدمات . وينتهون من ذلك إلى أن القياس الأرسطى ، بصورته المذكورة واقع فى مغالطة « المصادرة على المطلوب » لأننا إذا قبلنا المقدمة الكبرى التى تقول : (كل إنسان فان) فاننا نكون قد أدخلنا فى الموضوع كل أفراد الناس . ثم إذا قلنا بعد ذلك فى مقدمة ثانية : و (محمد إنسان) لنصل إلى اثبات صفة الفناء لمحمد ، فالأمر والحالة هذه لا يخلو من أحد أمرين :

١ — فاما أن نكون على وعى بأن محمداً كان فرداً من أفراد الناس الذين قصد الحكم عليهم فى المقدمة الكبرى ، وبذلك نكون على وعى أيضاً بأنه فان قبل النص على ذلك فى المقدمة الصغرى .

٢ — واما ألا نكون على وعى بذلك ، فنكون فى المقدمة الكبرى قد عممنا بغير حق ، وأقرب الفرضين إلى القبول هو أننا فى المقدمة الأولى كنا نريد التعميم حقاً ، وعلى ذلك فلا تكون المقدمة الثانية إلا صدى للمقدمة الأولى . وبالتالى لا يكون فى النتيجة شىء جديد (١) .

---

(١) المنطق الوضعى ص ٢٥٠ .

ويمضى « برادلى » فى افتراضاته لكى يؤكد ما يبغى الوصول إليه فيقول : قد تقول : ولكنى حين أعمم فى المقدمة الأولى ، لا أريد الناس فرداً فرداً ، لأن إحصاءهم على هذا النحو مستحيل . إنما أريد النوع بصفة عامة . لكن إذا كان الأمر كذلك فكيف استطعت أن تخصص الحكم على محمد . إن محمداً ليس هو النوع بصفة عامة إنما هو فرد متعين متخصص . فحكمك عليه بما حكمت به على النوع بصفة عامة هو فى الحقيقة قياس باطل ، لأنه يحتوى على أربعة حدود :

الانسان فان — والانسان فى هذه المقدمة مقصود به « النوع » —

محمد انسان — والانسان فى هذه المقدمة مقصود به « الشخص » —

وينتهى « برادلى » من هذا العرض إلى هذا الحكم : وهكذا ترى أن مبدأ القياس — بالصورة النموذجية السابقة — معيب فى ذاته ، وحتى لو لم يكن معيباً ، لما كان من السعة بحيث يشمل كل أنواع الاستدلال الصحيح (١) .

وقبل المضى فى مناقشة هذا الاعتراض أريد أن أشير إلى نقطتين هامتين :

١ — **إحداهما** : تتعلق بنسبة هذا المثال الذى ضربه « برادلى » بمعنى هل هذا المثال هو الذى مثل به أرسطو للقياس ؟ أم أنه مثل له بشىء آخر ؟

٢ — **الثانية** : وهى مرتبة على الأولى . وإذا كان أرسطو لم يقل بهذا المثال — كما سنثبت — بل قاله غيره ، فهل معنى ذلك أن الوضعيين ينظرون إلى المنطق من وجهة غير صحيحة ؟

سـنرى ! !

يقول لوكا شيفيتش (٢) : فى ثلاثة من المؤلفات الفلسفية (٣) التى ظهرت حديثاً نجد القياس الأرسطى ممثلا له بما يأتى :

---

(١) المنطق الوضعى ص ٢٥١ - وانظر أيضاً رأى الدكتور محمود قاسم . فى كتابه المنطق الحديث ص ٣٢ .

(٢) نظرية القياس الأرسطية ص ١٣ .

(٣) هذه المؤلفات الثلاثة هى :

(أ) المنطق التقليدى عند الإغريق « لأرنست كاب »

(ب) تاريخ الفلسفة الإغريقية والرومانية « لفردريك كوبلستون »

(ج) تاريخ الفلسفة الغربية « لبرتراند رسل »

(انظر حواشى الكتاب المذكور ص ٢٩٣) .

(ا) كل إنسان مائت . سقراط إنسان ، إذن سقراط مائت ، وهـــذا القياس أورده « سكستوس آسبريقوس » على أنه قياس مشائى ، ولكن القياس المشائى ليس بالضرورة قياساً أرسطياً . والحق أن القياس السابق يختلف عن القياس الأرسطى من وجهين لهما أهمية منطقية .

فمن الوجه الأول . المقدمة « سقراط إنسان » قضية مخصوصة من حيث إن موضوعها « سقراط » حد جزئى . ولكن أرسطو لا يدخل فى نظريته الحدود الجزئية ولا المقدمات المخصوصة . وإذن فالقياس الآتى أقرب إلى أن يكون أرسطياً .

(ب) كل إنسان مائت ، كل أغريقى إنسان،إذن كل أغريقى مائت . غير أن صورة هذا القياس ليست أرسطية لأن أرسطو لم يضع أقيسته على شكل استنتاج—وهذا هو الخلاف الثانى بين القياس الأرسطى وبين غيره من الأقيسة — وإنما صاغ أقيسته كلها على أنها قضايا لزومية يتألف مقدمها من المقدمتين ويكون تاليها هو النتيجة . وعلى ذلك فالقضية اللزومية الآتية تكون أقرب إلى القياس الأرسطى :

(حـ) إذا كان كل إنسان مائتاً وكان كل أغريقى إنساناً ، فان كل أغريقى مائت . وهذا المثال صورة للقياس الأرسطى ولكنه ليس هو . لأن أرسطو لا يستعمل المتعينات الثابتة من الأشياء كالأجناس والأنواع فى الأقيسة اللهم إلا فى الأقيسة المعزولة. وإنما يستعمل المتغيرات (الحروف) وأدق مثال للقياس الأرسطى إنما يكون على النحو التالى :

(د) إذا كان (ا) محمولا على كل (ب) ، (ب) محمولا على كل (حـ) فإن (أ) محمول على كل (حـ)(١) .

وينتهى « لوكاشيفيتش » من هذا العرض بقوله : وعلى هذا النحو بدأنا من المثال الزائف فتأدينا خطوة إلى القياس الأرسطى الصحيح . والذى أريد أن أقوله : أن المثال الذى وجهه الوضعيون إلى القياس الأرسطى ، ليس

---

(١) منطق أرسطو . جـ ١ ص ١١٣ وانظر أيضاً . نظرية القياس ص ١٥ .

هو المثال الحقيقى لأرسطو ، ثم من ناحية أخرى ، لم يكن نقدهم لنظـــرية القياس الأرسطية مستحدثاً ، بل سبقهم إلى ذلك غيرهم،ومن ناحية ثالثة الصلة بينهم وبين الشكاك التجريبيين جد وثيقة حتى فى استخدام المثال . وإذا كان الأمر كما ذكرت فالنقاش لن يكون بين الوضعيين وبين أرسطو ولكن بين المشائين والوضعيين .

إن أهم ما اعتمد عليه هؤلاء هو القول باشتمال القياس على المصادرة على المطلوب المستلزمة لقياس الدور ، ولكى نتبين وجهة نظر المناطقة فى معنى المصادرة سأستميح قارئى الفاضل عذراً فى إيراد معنى المصادرة بايجاز حتى نكون معاً على بينة من الأمر .

عرض أرسطو لمسألة المصادرة فى موضعين — فى التحليلات الأولى وفى طوبيقا — وقد شرحها بقوله : من الأشياء ما يعرف من نفسه ، ومنها ما يعرف من غيره، والأوائل من نفسها تعرف، وأما ما تحت الأوائل فمن غيرها ، فان تعاطى أن يبين الشىء بنفسه وهو لا يتبين إلا بغيره فحينئذ يقال لذلك وضع المطلوب الأول (٢) » .

وقد مثل الشراح العرب للمصادرة بالآتى : كل إنسان بشر وكل بشر ضحاك ، فالنتيجة والكبرى شىء واحد (١) لأن النتيجة — وهى كل إنسان ضحاك — تساوى الكبرى فى المعنى .

ومما ينبغى الإشارة إليه قبل الحكم على قيمة هذه الحجة أن المناطقة فرقوا بين نوعين من القضية الكلية .

١ — النوع الأول : ماكان موضوع القضية فيه معنى مجرداً ، والكلية فى هذه القضية بالقوة لا بالفعل كما نقول : كل الناس مائتون . فليس الحكم على كل الناس بالموت فى هذه القضية حكماً إحصائياً ، وإنما الحكم فيها على الماهية من حيث هى .

٢ — النوع الثانى : ما كان موضوع القضية فيه إحصائياً كما نقول : كل أشجار الحديقة مثمرة . أوكل ركاب السفينة نجوا من الغرق.فالحكم فى

---

(١) منطق أرسطو ج ١ ص ٢٧٨ .

(٢) الساوى . البصائر النصيرية ص ١٢٦ .

هذه القضية الاحصائية حكم على الأفراد من حيث هم هويات ، لا على ماهية الأفراد الممكنة كما فى النوع الأول . إذا تقرر هذا فنقول : « قوام حجة هؤلاء ومن شاركهم فى هذا الموقف خلط جسيم بين القضية الكلية مثل كل الناس مائتون والقضية الاحصائية مثل « كل ركاب السفينة نجوا من الغرق » وقد قال « مل » معبراً عن رأيهم : إن القضية الكلية سجل أو مذكرة مختصرة للتجربة ، والتجربة جزئية محددة كماهو معلوم — ، وعلى هذا فهم يتصورون القياس كأن مقدمته الكبرى مجموعية ، تندرج تحتها مقدمة صغرى يكون محكوماً على موضوعها بما حكم به على الكبرى .

والحق أن هذا قياس مزعوم ، وتأليف ظاهرى فقط ، فليست القضية الكلية فيه كلية بمعنى الكلمة ، فانما أسند محمولها إلى موضوعها بعد التحقق من وجود المحمول فى كل أفراد الموضوع ، فهى تحتوى على النتيجة بالفعل ، وتتأخر عنها فى علمنا ، وليس الحد الأوسط فيه تعليلا للنتيجة كالحد الأوسط فى القياس الصحيح .

أما القضية الكلية حقاً فهى التى يكون موضوعها معنى مجرداً كلياً ، يحتوى بالقوة على جميع الأفراد الممكنة ، ويكون بين حديها نسبة ذاتية ، فلا يشترط أن تتأخر فى علمنا عن إحصاء الأفراد . وقد تكون مستفادة من التجربة بحديها ، ثم تكون فى ذاتها مبدأ مجرداً مستقلا عن الأفراد ، بفضل الادراك العقلى الذى يرينا أن المحمول من ماهية الموضوع (١)

فالقضية القائلة « كل الناس مائتون » تعنى أن ماهية الانسان من حيث هو محكوم عليها بالموت ، ويدلل عليها بأن الإنسان مركب من عناصر متباينة ، وأن كل مركب هكذا فهو منحل . فاذا قلنا بعد ذلك « وسقراط إنسان » أى حاصل على الماهية الإنسانية ، خرجت لنا النتيجة من الجمع بين القضيتين دون أن تكون هذه النتيجة مفترضة فى الكبرى (٢) .

ولو طبقنا هذا الكلام على المثال الذى ذكره « برادلى » لتبين لنا أن لفظ إنسان فى المقدمتين يكون على النحو الآتى :

---

(١) يوسف كرم . العقل والوجود ص ٤٥ (٢) نفس المصدر .

١ — محمد إنسان . بمعنى أن محمداً كائن له طبيعة الإنسان .

٢ — الانسان فان . بمعنى أن كل كائن له طبيعة الإنسان فهو فان . وإذن يكون « الإنسان » مستعملا فى المقدمتين بمعنى واحد . وعلى هذا فتكون الحدود ثلاثة لا أربعة .

ولعل أهم ما يكسب موقف الوضعيين والحسيين شيئاً من الوجاهة هو أن القضية الكبرى معبراً عنها من جهة الماصدق مثل « كل الناس مائتون » فان هذا يشعر كأنها نتيجة تعداد . فاذا بدلنا هذا التعبير بآخر بحيث يشعر بالمفهوم لا بالماصدق مثل «كل إنسان فهو مائت» أو« الانسان مائت » لتبدد هذا الوهم (١) .

ومن الخير أن أذكر — ونحن نتكلم عن نظرية القياس — أشهر المعارضين لها قديماً وحديثاً حتى يتبين لنا مدى ما لاقته هذه النظرية من أخذ ورد . ويمكن تقسيم المعارضين إلى فريقين :

(أ) الفريق الأول : يرى أن القياس يحتوى على الدور أو المصادرة على المطلوب .

(ب) الفريق الثانى : يرى أن القياس عقيم لا ينتج جديداً .

وليس بين هؤلاء الفريقين فرق فى الواقع . ولكن التأكيد على وجهة النظر التى ينظر بها هؤلاء إلى القياس توخى بتقسيمهم ظاهراً إلى هذين الفريقين ، أما من حيث الواقع فهما وجهان لصورة واحدة. وأول صورة لمهاجمة القياس من حيث عمقه وعدم إنتاجه نراها لدى بعض مفكرى الإسلام وخاصة لدى « ابن تيمية » منهم . ثم نراها فى عصر النهضة لدى كل من « راموس » و« زاباريلا » وغيرهما . ثم نراها فى العصر الحديث لدى كل من « ديكارت » و «بوانكاريه » و« جوبلو » . وأول صورة نراها لنقد

---

(١) يوسف كرم . العقل والوجود ص ٤٦ .

القياس من حيث احتواؤه على المصادرة رأيناها لدى الشكاك التجريبيين . ثم « راموس » ثم بشكل أوسع لدى « جون استيوارت مل » والوضعيين (١).

ويغالبنى — وأنا أوشك على نهاية هذا المبحث — سؤال لا أستطيع مغالبته، وهذا السؤال متوجه إلى أعداء القياس عموماً . وهو : ما هى المهمة المنطقية للقياس ؟ أهى اكتشاف حقائق جديدة ، أم أن مهمته هى البرهنة على تأكيد علاقة بين طرفين إثباتاً أو نفياً ؟ أعتقد أنهم مقرون بأن الأمر الثانى هو مهمة القياس (٢) . وإلا كانو غير فاهمين لطبيعته . كما أعتقد أيضاً أنهم لو راجعوا الأمثلة التى ساقها أرسطو فى ذلك لتبين لهم أنه برىء من تلك الحملة التى يحملونها على القياس . وقد رأينا من قبل كيف كانت أمثلة أرسطو للقيـــاس تقوم على اللزوم الضرورى بين الطرفين . وأنها كانت على شكل الأقيسة الشرطية اللزومية .

إذا تقرر هذا فان الغاية من القياس هى البرهنة على قيا محمول بموضوع أو نفيه عنه بواسطة حد مشترك بين الطرفين . وفائدته حينئذ أن ينقل المطلوب من محاله النظرى الذى يحتمل فيه الصدق والكذب إلى المحال التأكيدى الذى يجزم به الذهن أبداً . وحسب القياس أن يكون هذا جديداً لأن الحكم فيـــه معلل بالحد الأوسط .

وبعد . فأى جدة وراء هذه الجدة يبغيها هؤلاء ؟ إننا لا نؤمن بجمع الحقائق إيماننا بالبرهنة عليها وتعليلها . ورب حكم معلل أنفع للبشرية من آلاف الأحكام الهشة . ولو عرف المعارضون للقياس عموماً ، طبيعة الفرق بين القياس والاستقراء ، فلربما غيروا من نظرتهم القائمة إلى القياس (٣) .

وسنرى عند دراستنا لابن تيمية كيف اعتنق فكرة احتواء القياس على المصادرة على المطلوب وكيف ربطها بموقفه الفكرى العام ، مما يجعله وسطا بين نقاد القياس القدامى والمحدثين .

---

(١) د . على سامى النشار . المنطق الصورى ص ٥٠٧ .

(٢) أنظر ما قاله الدكتور زكى نجيب محمود فى هذا المقام فى المنطق الوضعى ص ٢٥٦ .

(٣) أنظر : كلود برنار فى العلاقة بين القياس والاستقراء فى كتابه « المدخل لدراسة الطب التجريبى (الترجمة العربية) ص٥٤ . (طبعة القاهرة ١٩٤٤ م) . وانظر أيضاً . **محمود قاسم** . المنطق الحديث ص ٤٩ .

مسائل حول القياس :

اشتمل كتاب التحليلات الأولى من منطق أرسطو على مقالتين تحت كل منهما مباحث خاصة بنظرية القياس ، والمقالة الأولى اشتملت على تعريفه وأشكاله والأساس الذى قام عليه وتأليفه من القضايا الموجهة ؛ وقد عرضت لأهم هذه المسائل فيما سبق .

أما المقالة الثانية فقد ذكر فيها قياس الدور فى الأشكال الثلاثة ، والفرق بين القياس المستقيم وقياس الخلف ، وكيفية رد كل منهما إلى الآخر ، ثم بين فيها الأقيسة الفاسدة وأهمها المصادرة على المطلوب . كما أبان عن كيفية تعدد النتائج فى الأقيسة ، والإنتاج الكاذب من المقدمات الصادقة وبالعكس .وأطلق على هذه المباحث اسم « أنواع الاستدلال الشبيهة بالقياس».

ويهدف أرسطو من المقالة الثانية إلى بيان الطرق التى يمكن أن توجد لبساً بين القياس وما شابهه ، حتى يسلم القياس من كل خطأ . يعنى بذلك أن المقالة الأولى تقعيد منهجى لنظرية القياس والمقالة الثانية عزل لما لا يصح أن يكون قياسياً ؛

وكل هذه المباحث — كما رأينا — تدور حول القياس ، ولم أشأ أن أعرض لشىء منها مخافة التطويل . والآن ننتقل إلى بيان أنواع الاستدلال الأخرى وهى لواحق القياس .

الفصل الثالث

لواحق القياس – (الاستقراء – التمثيل)

١ – الاستقراء :

يقابل الباحثون عادة بين القياس والاستقراء كمنهجين من مناهج الاستدلال ، الأول يكون الحكم فيه بالأعم على ماهو أقل عموماً ، والثانى ينتقل فيه الذهن من الحكم على بعض الأفراد أو كلها إلى الحكم على الكلى العام . وقد تحدث أرسطو عن الاستقراء فى ثلاثة من كتبه المنطقية ،وهى التحليلات الأولى – والتحليلات الثانية – وطوبيقا .

وسأشرح فيما يلى الاستقراء من وجهة النظر الأرسطية ثم أعرض لرأى المخالفين مبيناً ما فيه من صواب أو خطأ .

تعريف الاستقراء :

عرف أرسطو الاستقراء بقوله : «هو أن يبرهن بأحد الطرفين على أن الطرف الآخر موجود فى الواسطة (١) » . وقد مثل أرسطو للاستقراء بصورة رمزية على النحو التالى :

(ب) واسطة بين (ا) ، (ج) والمطلوب بيان أن (ا) موجودة فى (ب) بواسطة (ج) .

ومثل له بمثال آخر من الأشياء المتعينة على الوجه التالى :

(ا) طويل العمر . (ب) قليل المرارة (ح) الانسان والفرس والبغل .

فالطرف الأول (ا) موجود فى كل أفراد الطرف الأخير (ح) لأن كل قليل المرارة فهو طويل العمر ، والطرف الأوسط (ب) موجود فى كل

---

(١) منطق أرسطو . ج ١ ص ٢٩٥ .

أفراد الطرف الأخير (ح) ، فاذا رجعت (ح) على (ب) فانه يجب لا محالة أن تكون (ا) موجودة فى كل (ب) لأن القاعدة المبينة فى القياس أنه إذا كان اثنان مقولين على موضوع واحد ثم رجع الموضوع على أحد الطرفين ، فان الطرف الآخر يقال على الطرف الذى كان عليه الرجوع (١) .

والملاحظ على تعريف الاستقراء لدى أرسطو ، وعلى الأمثلة التى وضحه بها أن الاستقراء نوع من الاستدلال والبرهنة ، يساوى فى صورته صورة القياس. ويفرق بينهما بأن الحد الأوسط فى الاستقراء هو وسط من حيث الشكل فقط ، لأن القياس يبين وجود الطرف الأكبر فى الأصغر بواسطة الأوسط . أما الاستقراء فيبين — بالطرف الأصغر — وجود الأكبر فى الأوسط . والاستقراء أبين بالنسبة لنا لأنه يبدأ من الجزئيات . أما القياس فهو أبين بالذات لأنه يبدأ من الكليات فيبين علة النتيجه بخلاف الاستقراء الذى يضع النتيجة من أجل ما شوهد فى الجزئيات (٢) .

وكان لهذه العلاقة الصورية الواضحة بين القياس والاستقراء أكبر الأثر فى تقرير « روجييه » بأن الاستقراء استدلال قياسى ، وأن مقدمتيه تفضيان لا محالة إلى نتيجة ضرورية ، وأنه يصدق على جميع الأمثلة التى يمكن تعدادها واحداً بعد آخر فى نوع معين (٣) .

وقد اتهم كثير من الباحثين الاستقراء الأرسطى — لنفس السبب الذى من أجله قرر « روجييه » أنه استدلال قياسى — بأنه لا يعدو أن يكون تقريراً لكل ما سبقت ملاحظته ، أى أننا نلاحظ جميع الأفراد فى طائفة معينة ، دون أن نغفل أى فرد منها ، ثم نجمع هذه الأفراد فى مجموعة لا تحتوى على أفراد سواها (٤) » . ثم يفرق هؤلاء بين هذا النوع من الاستقراء والنوع الآخر الذى يسمونه « الاستقراء القائم على التعميم » وهو الذى ننتقل فيه من عدد متناه من الأمثلة الخاصة إلى عدد لا نهاية له من الأمثلة المشابهة لها ،

---

(١) نفس المصدر .
(٢) نفس المصدر ص ٢٩٦ .
(٣) د . محمود قاسم . المنطق الحديث ص ٤٨ .
(٤) نفس المصدر ص ٤٩ .

ومن ثم يكون الحكم صحيحاً على كل الأفراد الممكنة : بناء على وجوده فى بعض الأفراد . وينسبون اكتشاف هذا النوع من الاستقراء إلى « فرنسيس بيكون (١) » .

والذى يبدو لى أن هذا الموقف منهم قائم على الخلط بين الاستقراء بمعناه الصورى ، والاستقراء بمعناه التجريبى ، فالأول يجىء فى مقام البرهنة والاستدلال ، والثانى مقامه اكتشاف المعلومات الجديدة باكتشاف قوانينها فى الطبيعة ولعل هذا هو الذى جعل كثيراً من الباحثين يقررون أن أرسطو لم يفهم طبيعة الاستقراء حين قرر أن جميع جزئيات الشىء العام ينبغى أن تكون مستقرأة ، حتى يصح الحكم على الكلى بما حكم به على الأفراد ، وأنه لم يفطن إلى إمكان إقامته على جزئيات معدودة بل على جزئى واحد . وكيف يصح أن يشترط تصفح جميع الجزئيات وهى لا تقع تحت الحصر ؟ .

والحق أن هذا الموقف منهم قائم على فهم غير صحيح للاستقراء الأرسطى وللموضع الذى ورد فيه . لقد تحدث أرسطو عن الاستقراء فى مقام بيـــان الطرق الاستدلالية الأخرى التى توازى العملية القياسية فى صحة الاستدلال . واشترط تصفح جميع الجزئيات حتى يكون الاستقراء بموجب هذا الشرط ضمن الطرق الاستدلالية الصحيحة ، ولأنه بمقتضى هذا الشرط أيضاً يمكن عكس الصغرى عكساً مستوياً . بمعنى أن تكون النسبة بين الأجزاء والكل مترادفة متطابقة . ومن المعلوم أن الانتقال من الجزئيات إلى الكلى يقتضى تصفح الجزئيات جميعاً ليكون الانتقال صحيحاً من الوجهة الصورية ، وإلا كان التالى أعم من المقدم .

إن أرسطو لم يقل أن هذا الشرط يمكن تحققه ، لأن هذا مستحيل بالنسبة للجزئيات التى لا تقع تحت حصر ، ولانه لو قيل بذلك فى التطبيق لكان معناه أننا لن نصل إلى أحكام كلية ، بناء على أن جزئياتها غير ممكن تصفحها . والمثال الذى يورده دليل على ذلك .فالجزئيات فيه محددة وهى الانسان والفرس والبغل . والانتقال من هذه الجزئيات إلى الكلى الذى

---

(١) نفس المصدر .

يشملها انتقال ضرورى . والسبب فى ذلك أن العلم لدى أرسطو لا يؤلف من حقائق واقعة ، بل من حقائق ضرورية . فمهما كثر عدد الجزئيات المستقرأة فلن يكون العلم يقينياً حتى يكشف عن العلل الحقيقية للظواهر ، وحتى لو تحقق شرط تصفح جميع الجزئيات لما عده أرسطو كافياً .

ولقد كشف أرسطو عن وجهة نظره هذه فى التحليلات الثانية ، فساق مثالا لكى يقرر به الفرق بين الحقائق القائمة على الواقع والحقائق القائمة على الماهية الضرورية ، قال : « إن من يبين ببرهان واحد تذكر فيه جميع الجزئيات أو ببراهين عدة كل منها خاص بجزئى أن كلا من المثلث متساوى الأضلاع وغير متساويها ومتساوى الضلعين مجموع زواياه يساوى قائمتين ، فليس له العلم بأن نفس المثلث ، تساوى زواياه قائمتين ، اللهم إلا على وجه سوفسطائى . وليس يحصل له العلم بالمثلث الكلى ، ولو لم يكن هناك مثلث غير ما ذكر ، ذلك أنه لا يعلم من أجل المثلث ، ولا كل مثلث إلا من حيث العدد . أما من ناحية الصورة — يعنى الماهية — فليس يعلم كل مثلث ولو لم يوجد مثلث إلا وهو يعرفه . وإنما يعلم علماً كلياً متى قام عنده ، أن ماهية المثلث واحدة بحيث إن وضع المثلث ورفعت المثلثات وافقه المحمول (١) .

إذن فجميع الجزئيات التى يشترطها أرسطو فى الاستقراء ليس المقصود بها الماصدقات ولكن مقصود بها خصائص الأنواع والأجناس التى يراد الحكم عليها . ولن يفسر الانتقال من الجزئيات إلى الكلى الشامل لها إلا بناء على هذه النظرة ، فاكتشاف خصائص النوع أو الجنس فى عدد من الأفراد أو فى فرد معين هو الذى يسوغ الحكم على الكلى .

ونفهم مما سبق أن أرسطو يفرق بين نوعين من الاستقراء . أحدهما استقراء شكلى صورى ، وهذا شبيه بالقياس ويشترط فيه جميع الجزئيات ، للتعادل بين مجموع الأفراد والكلى الذى تندرج تحته فى الحكم . وأما الاستقراء العلمى فهو الذى ننظر فيه إلى اكتشاف خصائص النوع أو الجنس الموجودة فى أى عدد من أفرادها والانتقال من الخاص إلى العام بناء على اكتشاف

---

(١) منطق أرسطو ج ٢ ص ٣٢٧ .

الماهية . ولعل مما يجعل هذا الفرق مقبولا وصحيحاً ، أن أرسطو يذكر الاستقراء الشكلى الصورى فى التحليلات الأولى التى يقرر فيها قواعد الاستدلال الصحيح من الناحية الصورية . وأما الاستقراء العلمى فقد ذكره فى التحليلات الثانية التى يقرر فيها قواعد العلم اليقينى .

وإذا كان العلم لدى أرسطو هو العلم بالماهيات ، فلا يمكن أن يؤدى إليه الاستقراء مهما بلغ عدد الجزئيات التى تصفحت — إلا إذا أدركت العلاقة الضرورية بين الموضوع والمحمول فى نتيجته، فان لم تدرك هـذه العلاقة فسيظل الاستقراء علماً ناقصاً ، ولو كان الحكم فيه قائماً على تصفح جميع الجزئيات ، لأنه والحالة هذه لا يعدو أن يكون حكماً إحصائياً غير مصحوب بعلته (١) .

وقد فهم كثير من الباحثين أن المغايرة بين الاستقراء التام والاستقراء الناقص لدى أرسطو تقوم على أساس ماصدقى ، من ثم قالوا : ان الاستقراء التام يقينى النتيجة بخلاف الاستقراء الناقص،ومع اعترافهم بذلك ، يرون أن الاستقراء التام من باب تحصيل الحاصل . لأنه انتقال من الآحاد إلى مجموعها فكأننا ننتقل من الشىء إلى نفسه (٢) . فالاستقراء بنوعيه ليس طريقاً من طرق الاستدلال الصحيح .

والحق أننا إذا أردنا أن نفهم الاستقراء كما فهمه أرسطو ينبغى أن نفهم أن الجزئيات المتصفحة إنما ذكرت لكى تسوغ لنا الانتقال إلى الكلى الذى يمثلها ، والذى هو علة حصولها على المحمول . فنصل بالنتيجة إلى معرفة جديدة ، هى نسبة كلية ضرورية بين الماهية المشتركة والمحمول المشاهد فى الجزئيات ، بغض النظر عن الجزئيات وعددها ، فالمسألة التى تبرز هنا هى أنه لابد من وسيلة لاتمام الاستقراء التام نفسه ، وملء الفراغ بين الجزئيات كجملة وبين الكلى الذى ترجع إليه . والذى بسبب احتوائها عليه هى حاصلة على المحمول . وإذا كان هذا مطلوباً فى الاستقراء التـام

---

(١) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٦٣ .

(٢) يوسف كرم . العقل والوجود ص ٤٨ .

فهو فى الاستقراء الناقص أشد طلباً ، لما هو بين من أن الانتقال من البعض إلى الكلى أقل أماناً من الانتقال من الكل إلى الكلى فى الاستقراء التام (١) .

إذا تقرر هذا فلا فرق —إذن— بين الاستقراء التام والاستقراء الناقص من حيث اليقين ، لأن الانتقال فيهما واحد ولا يختلفان إلا من حيث الظاهر ، فالانتقال فى التام من الكل إلى الكلى وفى الناقص من بعض الأجزاء إلى الكلى الذى يشملها .

وسترى عند دراستنا لابن تيمية هذا الفهم الممتاز لطبيعة الاستقراء ، وأنه لا يباين القياس من حيث اليقين (٢) .

أساس الاستقراء :

بينت فيما سبق أن الاستقراء انتقال من الحكم على كل الأفراد أو بعضها إلى الحكم على الكلى العام الذى يشملها . ولكن لما كان هذا الانتقال لا يمكن أن يكون عشوائياً فقد لزم البحث عن الأساس الذى يقوم عليـــه هذا الانتقال . إن السبب الذى يعطينا الحق فى الانتقال من الجزئيات إلى الكلى الشامل لها هو فى الاستقراء التام أن المحمول الحاصل لجميع الجزئيات هو محمول حاصل للموضوع المعادل لها . بمعنى أننا عندما نكشف عن العلة فى الأفراد ، لا يكون الحكم منصباً على الأفراد من حيث هى أفراد . ولكن من حيث إنهم يمثلون طبيعة النوع والجنس . والذى يسوغ لنا الانتقال فى الاستقراء الناقص هو أن المحمول الحاصل لعدد كاف من جزئيات موضوع كلى فى أحوال عدة وظروف مختلفة هو محمول حاصل لذلك الموضوع الكلى . ووجود المحمول فى الجزئيات دائماً دليل على أن المحمول خاصية لازمة عن الماهية المشتركة بين الجزئيات . والثابتة فى وسط تغير الأعراض ، والضامنة لضرورة أفعالها ، ضرورة القوانين الطبيعية (٣) ، هذه الضرورة هى المعبر عنها **بمبدأ السببية العام أو مبدأ الحتمية**، الذى تفسر به قوانين الاستقراء لدى المحدثين .

(١) نفس المصدر ص ٤٩ .
(٢) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٢٠١ .
(٣) يوسف كرم . العقل والوجود ص ٥٠ .

وحقيقة الاستقراء على هذا الأساس تقوم على عنصرين أحدهما حسى والآخر عقلى ، فالحسى لإدراك الجزئيات والعقلى لإدراك الحكم فى الكلى العام لهذه الجزئيات . وقد قرر « ابن سينا » هذا المعنى بقوله : المجربات أمور أوقع التصديق بها الحسّ بشركة من القياس . وذلك أنه إذا تكرر فى إحساسنا وجود شىء لشىء ، وتكرر ذلك منا فى الذكر « وهذا هو الوجه الحسى » واقترن به قياس ، هو أنه لو كان الأمر اتفاقيا عرضياً لا عن مقتضى طبيعته لكان لا يكون فى أكثر الأمر من غير اختلاف « وهذا هو الوجه العقلى»حتى أنه إذا لم يوجد ذلك استندرت النفس الواقعة ، فطلبت سبباً لما عرض من أنه لم يوجد . وإذا اجتمع هذا الاحساس وهذا الذكر مع هذا القياس ، أذعنت النفس بسبب ذلك التصديق بأن السقمونيا من شأنها إذا شربت أن تسهل صاحبها (١) .

وإلى هنا يتبين لنا مدى ما فى نظرية الاستقراء الأرسطية من طرافة وأن دعوى بعض المحدثين بأنه استقراء شكلى دعوى لا أساس لها . كما يتبين لنا أن الفرق بين الاستقراء التام والاستقراء الناقص فرق شكلى لأن معيار الصدق فى نتيجته ليس راجعاً إلى عدد الجزئيات التى تصفحت ولكنه راجع الى العلاقةالضرورية الثابتة بين الحكم وموضوعه .

موقف الحسيين من الاستقراء :

لما كان أصحاب المذهب الحسى — وعلى رأسهم « هيوم » — ينكرون المعنى المجرد والمهايا الثابتة للأشياء ، فانهم لا يقبلون سوى الاستقراء التام . واعتقادهم فى العلاقة بين الحكم والموضوع اعتقاد مؤقت وليس مطلقاً ، لإيمانهم بأن التجربة غير مضبوطة بمبادىء أو قوانين — ولما كان هذا شأن التجربة لديهم فقد لزم من ذلك أن يكون الاستقراء مجرد توقع آلى ؛ أو مجرد عادة يولدها التكرار . فهى التى تجعلنا نتوقع أن المستقبل سيكون شبيهاً بالماضى . وهذا الموقف من الحسيين مرتبط بموقفهم من قانون السببية ، فهم ينفون الضرورة العقلية بين الأسباب ومسبباتها ، ويجعلون

---

(١) ابن سينا . النجاة ص ٦١ (طبعة الكردى — القاهرة ١٩٣٨م) .

للقول بتداعى المعانى والصور مكاناً بارزا فى فلسفتهم . وبهذه النظرة يفسرون المستقبل على أنه مجرد توقع آلى يتولد فى الحس (١) .

والحق أن القول بتداعى الصور لا يمكن أن ينكر ، وإلا كان فى ذلك إلغاء للذاكرة كجانب من جوانب العمليات النفسية . ولكن لابد مع ذلك أن يكون التوقع الآلى القائم على التداعى مصحوباً بتوقع عقلى . وهذا التوقع العقلى فى حقيقة الأمر يكون خادماً للقول بتداعى الصور ، لأنه والحالة هذه يكون مستنداً على مبدأ عقلى يغنى عن تكرار التجارب ، أو لا يدع لهذا التكرار من قيمة سوى قيمة الدليل الظاهرى (٢) . ولو طلب إلى هؤلاء أن يفسروا الاطراد الحاصل فى الطبيعة لما كان لهم جواب على هذا سوى تفسيره بناء على مذهبهم الجامد ، الذى ينكر التوافق والانسجام بين العقل والطبيعة . وكيف يستسيغ هؤلاء أن يجحدوا الصلة الجوهرية بين المحمول والموضوع فى القضية الاستقرائية ، وأن يردوا العلية إلى مجرد علاقة التعاقب ، على حين أن أساطينهم واضعى مناهج البحث العلمى يعترفون بأن الغرض من هذه المناهج هو عزل المقدم الضرورى الكافى من بين سائر المقدمات واعتباره علة لتال معين ، بسبب ما ظهر من اتفاقهما فى الحضور والغياب ودرجة التغير ؟ ماذا عسى أن يكون المقدم الضرورى الكافى إلا أن يكون هو العلة ؟ وماذا عسى أن يكون مثل هذا الاتفاق بين المقدم والتالى إلا أن يكون صلة جوهرية (٣) ؟ .

والآن أنتقل إلى المنهج الثالث من مناهج الاستدلال الأرسطى وهو قياس التمثيل .

---

(١) انظر بالتفصيل موقف « هيوم » من مبدأ السببية فى كتاب « المنطق الحديث » للدكتور قاسم ص ٥٨ .

(٢) يوسف كرم . العقل والوجود ص ٥٢ ، انظر أيضاً . منطق أرسطو ج ٢ ص ٤٦٢— ٤٦٤ .

(٣) يوسف كرم . العقل والوجود ص ٥٢ . وقد أفادنى كثيراً فى هذا المقام لأننى — فيما قرأت — لم أجد كتاباً بالعربية موفياً الموضوع حقه سواه .

٢ – التمثيل :

التمثيل هو حكم على جزئى بمثل ما هو فى جزئى آخر لمعنى جامع بينهما، وقد أطلق عليه أرسطو اسم « البرهان بالمثال » وقد عرفه ومثل له بما يأتى :

أما المثال فانه يكون إذا كان وجود الطرف الأكبر فى الواسطة عن طريق الحد الشبيه بالطرف الأصغر . فينبغى أن يكون وجود الواسطة فى الطرف الأصغر ، ووجود الأكبر فى الشبيه بالطرف الأصغر أبين من الذى نريد تبيينه . ومثال ذلك :

(أ) يكون مذموماً ، (ب) قتال المتاخمين ، (جـ) قتال أهل أثينا لأهل ثيبا ، (د) قتال أهل ثيبا لأهل قونية .

فاذا أردنا أن نبين أن قتال أهل أثينا لأهل ثيبا مذموم ، فانه ينبغى أن نقدم فى القول أن قتال المتاخمين مذموم ، والتصديق بذلك يكون من الأشياء الشبيهة ، بمثل أن قتال أهل ثيبا لأهل قونية مذموم ، فلأن قتال المتاخمين مذموم ، وقتال أهل أثينا لأهل ثيبا هو قتال المتاخمين فهو بين أن قتال أهل أثينا لأهل ثيبا مذموم . فهو بين أن (ب) موجودة فى (جـ) و (د) ؛ لأن قتال المتاخمين موجود فى كل من (جـ) ، (د) وهو أيضاً أن (أ) موجودة فى (د) ؛ لأنه لم يكن قتال أهل أثينا لأهل قونية تخيراً . أما وجود (أ) فى (ب) فيتبين بـ (د) .

وكذلك يعرض أيضاً إن كان التصديق بوجود الطرف الأكبر فى الواسطة بأشياء كثيرة (١) . ويوضح أرسطو الفرق بين كل من الاستقراء والقياس وبين التمثيل فيقول : فهو بين أنه ليس المثال كجزء إلى كل ، ولا ككل إلى جزء كنحو ما يكون فى الاستقراء والقياس ، ولكن كجزء إلى جزء ، وذلك حينما تكون الحالتان الجزئيتان تابعتين لحد واحد وإحداهما معروفة . فبين المثال والاستقراء فرق ، هو أن الاستقراء بابتدائه من جميع الجزئيات يبين أن الطرف الأكبر موجود فى الواسطة ، ولا يطبق القياس

---

(١) منطق أرسطو جـ ١ ص ٢٩٦ – ٢٩٧ .

على الطرف الأصغر . وأما فى المثال — وهو يطبق القياس — فليس من جميع الجزئيات تبين وجود الطرف الأكبر فى الواسطة (١) .

والذى لا يجعل لهذا النوع من الاستدلال مثل ما للقياس من اليقين أن فيه مشكلتين تجعلان الحكم فيه غير متيقن .

إحداهما فى الكبرى : بمعنى أن وصف قتال المتاخمين بالذم غير متيقن .

الثانية فى النتيجة : بمعنى أنه إذا كان الوصف فى الكبرى غير متيقن فمعناه أن النتيجة كذلك . كما يجب أن يكون شيئان أعرف من هذين .

أحدهما : هل قتال أهل أثينا لأهل ثيبا قتال المتاخمين — وهو وجود الأوسط فى الأصغر .

الثانى : هل قتال أهل ثيبا لأهل قونية مذموم ، وهو وجود الأكبر فى شبيه الأصغر .

ويمكن نظم هذه الحدود الأربعة فى قياسين من الشكل الأول على النحو التالى :

١ — قتال أهل أثينا لأهل ثيبا قتال المتاخمين . وقتال المتاخمين مذموم ، فقتال أهل أثينا لأهل ثيبا مذموم ، وهنا نلاحظ أن الكبرى قد صححت بالحد الشبيه بالأصغر . ثم نقول فى قياس آخر :

٢ — قتال المتاخمين هو كقتال أهل ثيبا لأهل قونية ، وقتال أهل ثيبا لأهل قونية مذموم ، فقتال المتاخمين مذموم .

ويلاحظ حينئذ أن التمثيل قد صح بقياسين ، ولكن ليس بقياس بل فى قوته (٢) .

وهكذا نرى أن التمثيل أدون مناهج الاستدلال عند أرسطو ، وقد أخذ مناطقة العرب هذه الفكرة من المعلم الأول ، وحاولوا تطبيقها على القياس الفقهى ، طاعنين فى الأساس الذى قام عليه (٣) . وسنرى عند دراستنا

---

(١) نفس المصدر .

(٢) ابن سينا . القياس من منطق الشفاء ص ٥٦٨ .

(٣) انظر ابن سينا . القياس من منطق الشفاء ص ٥٥٥ — والبصائر النصيرية ص ١٤٣ .

لابن تيمية محاولة منه لبيان التلازم بين القياسين . قياس الشمول وقياس التمثيل.

وبعد : فهذه طرق الاستدلال الثلاثة التى عرفت فى المنطق التقليدى والتى نقلت إلى نطاق الفكر الإسلامى مع تفسيرات الشراح المشائين والتى كان للمسلمين منها بل ومن المنطق جميعه مواقف متعددة بين التأييد والمعارضة أو التعديل (١) . وسنرى فيما يأتى بيان موقف كل من المعارضين والمؤيدين ومدى ما فى كل من الموقفين من صواب أو خطأ . وسنجعل هذه الدراسة تحت عنوان: منطق أرسطو بين التأييد والمعارضة . وسنقدم بين يدى هذه الدراسة كيفية معرفة المسلمين للمنطق الأرسطى .

---

(١) لعل أحسن محاولة لاختصار المنطق الأرسطى وتعديله تلك التى قام بها السهروردى فى كتابه (**حكمة الإشراق**) **والتى** وضحها بعمق شارحه **قطب الدين الشيرازى** . وهى محاولة تستحق أن يفرد لها بحث خاص .

البـــــاب الثـــــانى

منطق أرسطو فى العالم الإسلامى بين المؤيدين والمعارضين

يشتمل هذا الباب على أربعة فصول ، هى :

الفصل الأول : طرق معرفة المسلمين للمنطق الأرسطى

الفصل الثانى : المؤيدون لمنطق أرسطو فى المشرق (نماذج)
(١) الفارابى .. (٢) ابن سينا .. (٣) الغزالى

الفصل الثالث : المؤيدون لمنطق أرسطو فى المغرب (نماذج)
(١) ابن حزم ... (٢) ابن رشد

الفصل الرابع : المعارضون لمنطق أرسطو (نماذج)
(١) اللغويون .. المتكلمون .. السلفيون قبل ابن تيمية

« الفصـــــل الأول »

طرق معرفة المسلمين للمنطق الأرسطى

لم تكن معرفة المسلمين للمنطق خاصة ، وعلوم الفلسفة عامة ، قاصرة على الترجمة التى نقلت بواسطتها علوم الفلسفة إلى اللغة العربية ، وإنما سبق ذلك معرفتهم لها عن طريق الاحتكاك والجدل ، الذى كان يدور بينهم وبين غيرهم من أبناء البلاد المفتوحة ، التى كانت تدرس بها هذه العلوم . ومعلوم أن الثقافة اليونانية كانت منتشرة فى العراق والشام ومصر أثناء الفتح العربى لتلك البلاد (١) ، كما أن الكنائس والأديرة فى البلاد المفتوحة كانت أشبه ما تكون بمجامع علمية ، تدرس فيها بجانب علوم اللاهوت علوم الفلسفة والمنطق ، وقد كفل المسلمون لأصحاب هذه المدارس – وكانوا غالباً من رجال الدين – حرية الرأى والمناقشة ، وذلك بحكم تعاليم الإسلام ، التى تنادى بأنه لا إكراه فى الدين .

ولعل أهم ما شجع المسلمين على معرفتهم لعلوم الأوائل ما يأتى :

١ – اتساع الفتوحات الإسلامية ، وخروج المسلمين من عزلتهم المادية والمعنوية التى كانت تقتضيها طبيعة المرحلة الأولى لظهور الإسلام .

٢ – شغف المسلمين لأن يعرفوا ما عند الآخرين من هذه العلوم ، حتى لا يكون عدم معرفتهم لها حائلا دون تبليغ رسالتهم ، أو على الأقل حتى يعرفوا ما يدور حولهم من آراء ومعتقدات .

٣ – الركون إلى الترف والدعة اللذين يظهران بعد الفترات الأولى لظهور الدعوة مع ضعف العصبية الدينية .

وبالرغم من هذا لم تكن هذه المعارف عامة وبشكل رسمى يقوم على رعايتها الأمراء والخلفاء ، كما رأينا ذلك فى المرحلة التالية ، وهى مرحلة

---

(١) أحمد أمين . فجر الإسلام ص ١٣٢ (الطبعة التاسعة . القاهرة ١٩٦٤م)

الترجمة . ومن المعروف أنه ليس للكتب وحدها دور التأثير فى العقول والنفوس ، وإنما يجىء ذلك فى مرحلة تالية ، بعد أن يكون لمرحلة اللقاء الشفهى دور التمهيد .

يقو « جولدزيهر » فى هذا المعنى : « ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها ، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل فى هذا التأثير ، ففى القرن السابع الميلادى حصل نقاش بين المسلمين ، وجدل عنيف حول القضاء وحرية الإرادة ، لتسرب مثل هذا النقاش إليهم حول هذه المسألة من المسيحيين الشرقيين ، بحكم الاختلاط الشخصى ، وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الأغريقية ، كأفكار أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، تسربت إليهم بواسطة النقل الشفوى ، أكثر من الترجمة والنقل (١) » ويؤكد هذا ما يذكره ابن كثير من أن علوم الأوائل دخلت إلى المسلمين فى القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم ، لكنها لم تكثر فيهم ، ولم تشتهر بينهم لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها (٢) ، كما يذكر المؤرخون أن يعقوب الرهاوى — من أشهر النصرانيين فى العصر الأموى — أفتى أصحابه بأنه يحل لهم أن يعلموا أبناء المسلمين التعليم الراقى : وهذهالفتوى تدل من غير شك على إقبال بعضالمسلمينعلى دراسةالفلسفة(٣)، كما كان لشخصية يحيى النحوى دور خطير فى معرفة المسلمين لكثير من الأفكار الدينية والفلسفية من خلال الجدال والمناقشة فى العقائد ، وقد ألف رسالة فى الجدل على هذا النمط «إذا قال لكالعربى كذا فأجبه بكذا (٤) » .

ولكن . هل ظلت معرفة المسلمين لتراث الأوائل عامة ومنطق أرسطو خاصة قاصرة على هذا النوع من المعرفة ، الذى لا يتجاوز المعرفة العامة إلى المعرفة الدقيقة ، القائمة على الدراسة والبحث ؟ أو بمعنى آخر ، ألم يأن

---

(١) جولد زيهر . محاضرات فى الإسلام . نقلا عن « الجانب الإلهى » للدكتور محمد البهى ص ١٩٠ (الطبعة الثالثة . القاهرة ١٩٦٢م) .

(٢) السيوطى . صون المنطق ص ١٢ (تحقيق الدكتور على سامى النشار . الطبعة الأولى . القاهرة ١٩٤٧م) .

(٣) أحمد أمين . فجر الإسلام ص ١٣٢ .   (٤) نفس المصدر .

لأولى الأمر — وقد أوتوا حظاً من حب العلم والمعرفة — أن يرعوا هذا التراث فينقلوه إلى لغتهم حتى يكون بين أيدى الكثيرين ؟ إن التاريخ يحدثنا أنه كان لبنى العباس أكبر الأثر فى نقل علوم الأوائل وخاصة المنطق . ولكن قبل أن نمضى فى بيان أشهر المشجعين على هذا العمل وأشهر من قام به ، نود أن نتساءل : هل كان هناك ما يدعو إلى ترجمة المنطق إلى نطاق الإسلام أم كان الأمر بعكس ذلك ؟ بمعنى أنه كان ينبغى أن يظل تفكير المسلمين خالصاً من الأفكار الأجنبية ، كما كان ذلك فى المرحلة التى كانت بين يدى نزول القرآن ، أى مرحلة العزلة ؟ هنا تختلف وجهات النظر ، وهذا الاختلاف قائم على الاختلاف فى فهم طبيعة الإسلام نفسه ، فالذين يفهمون الإسلام على أنه عقيدة وشريعة ينبغى أن تؤخذا من مصدريهما الأصليين ، قالوا : أن المقصود بالعلم الذى ورد به النص الدينى هو علم الكتاب والسنة ولا شىء وراء ذلك (١) . والذين يفهمون الإسلام على أنه ليس ديناً مغلقاً ، بل هو بجانب كونه عقيدة وسلوكاً ، هو أيضاً حضارة ومدنية ، ينبغى أن يأخذ من تجارب الفكر الإنسانى ما يتفق مع مبادئه العامة ، قالوا : إن المقصود بالعلم الذى ورد به النص الدينى هو العلم بمعناه الواسع ، أى المعرفة بكل صورها وألوانها (٢) .

وبناء على هاتين النظرتين المختلفتين إلى الإسلام ، حكم على عمل العباسيين فى ترجمة المنطق ، ثم على كل من اشتغل به . وقد وجد ممثلون لكل واحدة من هاتين النظرتين ، ولو سوغ لنا أن نستعير من مصطلحات السياسة بعضها لأطلقنا على أصحاب النظرة الأولى اسم (المحافظين) وعلى أصحاب النظرة الثانية اسم « الأحرار » .

والعباسيون الذين عنوا بترجمة المنطق فى نظر الأولين مبتدعون زنادقة ؛

---

(١) انظر بالتفصيل . جرجى زيدان . تاريخ التمدن الإسلامى ج ٣ ص ١٣٥ (طبعة القاهرة ١٩٠٢م) .

(٢) انظر ما يقوله كل من « جب الإنجليزى » و « ماسينيون الفرنسى » و « بيرج الألمانى » فى كتاب « القرآن والفلسفة » للدكتور محمد يوسف موسى ص ١٥ وانظر أيضاً الدكتور مدكور فى الفلسفة الإسلامية ص ١٥ .

لأنهم خرقوا قواعد الإسلام بترجمتهم لتلك الكتب ، والأمويون أحسن حالا منهم ، لأنهم كانوا أصحاب نعرة عربية ، لم يبتدعوا فى الاسلام شيئا . أو على الأقل لم يصنعوا صنيع العباسين . والأمر بعكس ذلك لدى أصحاب النظرة الثانية ، فالأمويون أقرب إلى البداوة منهم إلى المدنية ، لا يرضيهم البحث العميق الممتاز بقدر ما ترضيهم الخطبة البليغة أو القصيدة العصماء . كما لا يرضيهم غذاء العقل من منطق وفلسفة — بقدر ما يرضيهم غذاء العاطفة من بيان وشعر (١) . وسأستشهد على صحة ما أذهب إليه بنصين أولهما يمثل رأى أصحاب النظرة المحافظة ، والآخر يمثل رأى أصحاب النزعة المتحررة .

نقل السيوطى عن الشيخ نصر المقدسى من أئمة السلف أنه قال فى كتابه « الحجة على تارك المحجة » أنبأنى أبو محمد عبد الله بن الوليد بن سعد الأنصارى قال : سمعت أبا محمدعبد الله بن أبى زيد الفقيه المالكى بالقيروان يقول : « رحم الله بنى أمية لم يكن فيهم خليفة ابتدع فى الإسلام بدعة (٢) وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم العرب فلما زالت الخلافة عنهم ، ودارت إلى بنى العباس قامت دولتهم بالفرس ، وكانت الرياسة فيهم ، وفى قلوب أكثر الرؤساء منهم الكفر والبغض للعرب ودولة الإسلام . فأحدثوا فى الإسلام الحوادث التى تؤذن بهلاك الإسلام . ولولا أن الله تعالى وعد نبيه (ص) أن ملته وأهلها هم الظاهرون إلى يوم القيامة لأبطلوا الإسلام ولكنهم ثلموه ، وعوروا أركانه ، والله منجز وعده إن شاء الله ، فأول الحوادث التى أحدثوها إخراج الكتب اليونانية إلى أرض الإسلام فترجمت إلى العربية وشاعت فى أيدى المسلمين»(٣) .

ويقول القاضى « صاعد » تعبيراً عن رأى أصحاب النزعة الثانية : « فلما أقال الله تعالى تلك الدولة — يعنى الأموية — للهاشمية ، وصرف الملك إليهم ،

---

(١) انظر : أحمد أمين . فجر الإسلام . ص ١٨٤ .

(٢) فى نفس هذا النص شىء لا أستطيع أن أكتمه ، هو : لو صح أن ما فعله العباسيون بدعة — كما يقول هؤلاء — فأى مفهوم نطلقه على عمل بنى أمية الذين حولوا الخلافة الإسلامية إلى ملك وراثى لم يقل به الدين ؟ وأى تفسير لتصرفاتهم فى قتل الأبرياء وعلى رأسهم سيد الشهداء الحسين بن على رضى الله عنهما ؟ وأى خداع أكثر مما حدث مع الخليفة الرابع فى مسألة التحكيم ؟ والكلام والشواهد كثيرة !

(٣) السيوطى . صون المنطق ص ٦ — ٧ .

ثابت الهمم عن غفلتها ، وهبت الفطن من سنتها ، فكان أول من عنى منهم بالعلوم ، الخليفة الثانى أبو جعفر المنصور ، فكان رحمه الله مع براعته فى الفقه وتقدمه فى علم الفلسفة وخاصة فى علم صناعة النجوم ، كلفاً بها وبأهلها ، ثم لما أفضت الخلافة إلى أبى عبد الله المأمون ، تمم ما بدأه جده ، فأقبل على طلب العلم من مواضعه ، واستخراجه من معادنه ، بفضل همته الشريفة ، وقوة نفسه الفاضلة (١) » .

وعندى أن أصحاب النظرة الثانية أقرب إلى روح الإسلام من أصحاب النظرة الأولى ؛ وذلك لأن الدين — كما يعترفون — قد وعد الله نبيه بحفظه إلى أن تقوم الساعة ، فماذا يضيره أن يكون مفتوحاً لكل التجارب الفكرية يأخذ منها ويعطى ويتفاعل معها وتتفاعل معه ، كما أن الإسلام بحكم طبيعته العالمية لا يفرض مبادئه على الآخرين بسلاح القهر والغلبة ، بل يقدم أحكامه وقواعده بمنطق العقل والإقناع ، ولن يتأتى ذلك إلا إذا كان أبناؤه فى حل من معرفة ما عند الآخرين ، حتى يخاطبهم بمثل ما يعرفون ، وإلا أصبح الأمر مخالفاً لصريح القرآن الكريم فى قوله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن (٢) » .

يخاطبوهم

والبدعة التى أشار إليها أصحاب النظرة الأولى هى كل أمر مستحدث لم يفعله السلف ، أو لم يقروه ، وبناء على هذا يكون المنطق داخلا تحت مفهومها . وهذه أقوى الحجج التى يوجهها هؤلاء ضد من يقول بخلاف قولهم . ولا نستطيع الرد على هؤلاء بأحسن مما رد عليهم به ابن حزم بقوله : « فان قال جاهل : فهل تكلم أحد من السلف الصالح فى هذا ؟ قيل له : إن هذا العلم فى نفس كل ذى لب ، فالذهن الذكى واصل إليه بما مكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم إلى فوائد هذا العلم ، والجاهل منكسع كالأعمى حتى ينبه عليه ، وهكذا سائر العلوم . فما تكلم أحد من السلف رضى الله عنهم فى مسائل النحو . لكن لما فشا الجهل بين الناس باختلاف الحركات التى باختلافها

(١) صاعد . طبقات الأمم ص ٥٥ (طبعة على أبو طالب . القاهرة . بدون تاريخ)

(٢) سورة النحل ١٦ : ١٢٥ . أى ولن تتأتى المجادلة بالتى هى أحسن إلا بمعرفة السبيل الذى بواسطته يفهم القوم الخطاب .

اختلفت المعانى فى اللغة العربية ، وضع العلماء كتب النحو ، فرفعوا إشكالا عظيما ، وكان ذلك معيناً على الفهم لكلام الله عز وجل وكلام نبيه (صلى الله عليه وسلم) ، وكان من جهل ذلك ناقص الفهم عن ربه تعالى ، فكان هذا من فعل العلماء حسنا ، وموجباً لهم أجراً . وكذلك القول فى تواليف كتب العلماء فى اللغة والفقه ، فان السلف الصالح غنوا عن ذلك كله بما آتاهم الله به من الفضل ومشاهدة النبوة ، وكان من بعدهم فقراء إلى ذلك كله . وكذلك هذا العلم — المنطق — فان من جهله خفى عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه (صلى الله عليه وسلم) وجاز عليه من الشغب جوازاً لا يفرق بينه وبين الحق ، ولم يعلم دينه إلا تقليداً ، والتقليد مذموم (١) .

ولكننا لا نسير مع ابن حزم إلى نهاية الشوط فنجعل المنطق هو الفيصل بين الإيمان التقليدى والإيمان القائم على البرهان ، فكم من منطقى لم يهده منطقه إلى الإيمان الصحيح ، وكم من مؤمن لا يعرف شيئاً من العلم ، بله علوم الفلسفة والمنطق ، فمسألة الإيمان شىء ، وكون المنطق معياراً يوزن به الصحيح من الفاسد فى القضايا النظرية شىء آخر ، ويؤكد ابن حزم صحة ما يذهب إليه من وجوب دراسة المنطق فيقسم الناس إلى أربعة أنواع حيال دراسة المنطق والكتب المؤلفة فيه . فيقول : « فأحد الضروب الأربعة : قوم حكموا على تلك الكتب بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد ، دون أن يقفوا على معانيها ، أو يطالعوها بالقراءة . هذا وهم يتلون قول الله عز وجل وهم المقصودون به إذ يقول تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا (٢) »وقوله تعالى : «ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم (٣) »

---

(١) ابن حزم . التقريب لحد المنطق ص ٣ — ٤ (تحقيق الدكتور إحسان عباس . نشرة بيروت سنة ١٩٥٩م) ونضيف إلى ما قاله ابن حزم أن الدولة الإسلامية فى منشأ قيامها كانت قريبة العهد بالجاهلية والبداوة،وأن غاية المتدين فى تلك الفترة أن يتفهم الكتاب المنزل عليه وليس لديه من الوقت ما يصرفه فى قراءة ما وراءه . كما أن اشتغالهم بالفتوحات كان من العوامل التى لم تترك لديهم فراغاً للجدل والمناقشة .

(٢) الإسراء ١٧ : ٣٦ (٣) آل عمران ٣ : ٦٦

وقوله تعالى : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين (١) » فرأينا من الأجر الجزيل العظيم فى هذه الطائفة ، إزالة هذا الباطل من نفوسهم الجائرة الحاكمة قبل التثبيت ، القابلة دون علم ، القاطعة دون برهان .

والضرب الثانى : قوم يعدون هذه الكتب هذياناً من المنطق ، وهذرا من القول ، وبالجملة فأكثر الناس سراع إلى معاداة ما جهلوه وذم مالم يعلموه .

والضرب الثالث : قوم قرأوا هذه الكتب بعقول مدخولة ، وبصائر غير سليمة ، وقد أشربت قلوبهم حب الاستخفاف ، واستلانوا مركب العجز واستوبأوا نقل الشرع ، وقبلوا قول الجهال فرسموا أنفسهم بفهمها ، وهم أبعد الناس عنها وأنآهم عن درايتها .

والضرب الرابع : قوم نظروا بأذهان صافية وأفكار نقية ، من الميل ، وعقول سليمة فاستناروا بها ، ووقفوا على أغراضها ، فاهتدوا بمنارها ، وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها ، ووجدوا هذه الكتب الفاضلة كالرفيق الصالح والخدين الناصح والصديق المخلص (٢) » ونعتقد من جانبنا أن هذا الموقف من ابن حزم يتمشى مع منطق الدين ، الذى يرفض الحكم على الأشياء قبل معرفتها ، حتى لا تكون الأحكام قائمة على الهوى والتعصب . على أن مسألة التكفير التى يلجأ إليها المتعصبون عندما يحكمون على مخالفيهم ، أمر ينبغى أن لا يلجأ إليه إطلاقاً .

فالإيمان والكفر من الأمور المغيبة التى ليس لأحد سبيل لمعرفتها ، كما أن واقع الأمر كان يقتضى أن يعارض المنطق — إن صحت معارضته ، لا بالأحكام الفقهية ولكن ببيان ما فيه من وجوه الخلل والضعف إن كان فيه ذلك . وقد رأينا هذه المحاولة عند كثيرين ممن عارضوا المنطق وعلى رأسهم جميعاً تقى الدين ابن تيمية . فقد شرع باسم العقل — لا باسم الحكم الفقهى — أسلحته فى وجه المنطق وانقض عليه بحججه التى اعتقد أنها آتية عليه . وسأبين قيمة هذه المحاولة فى موضعها من هذا البحث .

---

(١) النمل ٢٧ : ٦٤

(٢) ابن حزم . التقريب ص ٧٦ ، ٧٧ ، ٨

والذى نريد أن ننتهى إليه ، أن الإسلام كدين عالمى تقوم أحكامه وحقائقه على أساس من العقل والفطرة لا يرفض إطلاقاً تجارب العقل البشرى إذا كانت لا تصطدم مع مبادئه ، ونعتقد أن المنطق لا يتجاوز أن يكون وسيلة لمعرفة الصحيح من الفاسد فى الآراء ، أو على الأصح لا يمكن أن يفهم إلا على هذا الأساس ، ولا يتعلق منه شىء بالدين لا نفياً ولا إثباتاً كما يقول الغزالى (١) .

والغزالى بأسلوبه المشرق ، وبيانه الأخاذ ، وفكره العميق ، يكشف عن العلة التى من أجلها ينظر العامة إلى المنطق تلك النظرة التى ملؤها الاستخفاف ، فيبين أنهم إنما يرفضون المنطق لا لذاته ولكن لأن واضعه قوم على غير ملتهم ، ويشبه الغزالى حال هؤلاء بمن يستقذر العسل إذا وضع فى المحجمة ، لا لذات العسل ، ولكن لنفرة الطبع . يقول الغزالى : « وأقل درجات العالم أن يتميز عن العامى الغمر فلا يعاف العسل وإن وجده فى محجمة الحجام ، ويتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل ؛ فان نفرة الطبع منه مبنية على جهل عامى ، منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للدم المستقذر ، فيظن أن الدم مستقذر لكونه فى المحجمة ، ولا يدرى أنه مستقذر لصفة فى ذاته ، فاذا عدمت هذه الصفة فى العسل فكونه فى ظرفه لا يكسبه تلك الصفة ، فلا ينبغى أن يوجب له الاستقذار . وهذا وهم باطل ، وهو غالب على أكثر الخلق . فمهما نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه وإن كان باطلا . وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وإن كان حقاً . فأبداً يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفون الرجال بالحق . وهذا غاية الضلال(٢) .

وإلى هنا قد انتهينا من بيان الأسباب التى جعلت المسلمين يعرفون المنطق فى المرحلة التى سبقت الترجمة . ثم بينا حكم الاشتغال بهذه الدراسة لدى فريق المعارضين والمؤيدين مع بيان الأسباب التى اعتمد عليها كل فريق فى إصدار حكمه ، ثم بينا رأينا فى هذا الموضوع . وهذا كله على سبيل الإجمال ، وسيأتى تفصيل ذلك فيما بعد . والآن ننتقل إلى بيان الطريق الثانى

---

(١) الغزالى . المنقذ من الضلال ص ١٠٣ (تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ط . القاهرة ١٩٥٥م)

(٢) الغزالى . المنقذ من الضلال ص ١١٤ .

الثانى من طرق معرفة المسلمين للمنطق ، وهو طريق الترجمة ، ثم نبين أشهر المشجعين عليها من الخلفاء وأسباب ذلك . ثم أبرز من قاموا بها من النقلة والمترجمين .

ترجمة المنطق وأسبابهـــا :

يكاد يجمع المؤرخون على أن الأسباب الحقيقية لترجمة المنطق ترجع إلى ما يأتى :

١ — كثرة التناظر والجدل الدينى بين المسلمين من جهة وبين غيرهم من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من جهة أخرى . فقد ألجأهم هذا الاشتباك فى الجدل إلى الاطلاع على المنطق اليونانى كى يسترشدوا به فى تنظيم الحجج ، وترتيب البراهين ، حتى يجاروا الطرف الآخر . إذ كان المعروف عنهم أنهم مثقفون بالثقافة الإغريقية ، وفى مقدمتها المنطق ، كما لوحظ حسن استخدامهم لأساليب الجدل والمناظرة .

٢ — دخول كثير من عقائد الفرس وأقوالهم الدينية فى الجماعة الإسلامية . وقد سلك الفرس فى تأييد عقائدهم مسلك الأقيسة الصناعية المؤسسة على المنطق الأرسطى ، فحمل ذلك علماء الإسلام على أن يسلكوا نفس طريقهم فى معارضتهم بعد إتقانها ، ولكى يتمكنوا من إجادتها عمدوا إلى المنطق يستمدون منه حاجتهم (١) .

وليس معنى هذا ألا نتلمس أسباباً أخرى وراء هذين السببين الرئيسين ، مرجعها إلى شخصية الخلفاء ، لا سيما من عنى منهم بالترجمة . فقد كانت نفوس بعض هؤلاء الخلفاء نزاعة إلى حب العلم ، ميالة إلى تحصيل المعرفة . من ذلك ما يحدثنا به « المسعودى » من أن المنصور كان مع براعته فى الفقه ميالا إلى العلوم العقلية لا سيما علم التنجيم (٢) . وأنه كان يناصر أصحاب

---

(١) د . محمد البهى . الجانب الإلهى ص ١٩٥ — ١٩٦ .

(٢) المسعودى . مروج الذهب جـ ٢ ص ٣٦٤ ، وانظر أيضاً : جرجى زيدان « تاريخ التمدن الإسلامى » جـ ٣ ص ١٣٧ .

الرأى من الفقهاء والمعتزلة من المتكلمين ، فقرب إليه « أبا حنيفة » بعد أن استقدمه من الكوفة إلى بغداد (١) . كما قرب إليه « عمرو بن عبيد » وقد تجاوز حبه للأخير إلى مدحه والثناء عليه وفيه يقول مادحاً له معرضاً بغيره من ذوى الأطماع

كلكم يطلب صيد غير عمرو بن عبيد (٢)

ومن ذلك مايحدثنا به القاضى « صاعد » عن « المأمون » فيقول : « لما أفضت الخلافة إلى « المأمون » تمم ما بدأه جده فأقبل على طلب العلم من مواطنه واستخراجه من معادنه بفضل همته الشريفة وقوة نفسه الفاضلة(٣). فقد أرجع أسباب الترجمة إلى نفس الخليفة بجانب السببين العامين اللذين ذكرناهما من قبل . ولعل مما يزيد هذا تأكيداً ما عرف عن « المأمون » من حب للفلسفة وميل إلى الاعتزال ، شأنه فى ذلك شأن جده « المنصور » ، وإن كان قد زاد عليه اتخاذه الاعتزال المذهب الرسمى للدولة وقرب إليه مشيخته ، أمثال : أبى الهذيل العلاف . وإبراهيم بن سيار النظام . وقد كان قاضى قضاته أحمد بن أبى دؤاد من أكبر رؤوس الاعتزال ، والسبب فى حمل الخليفة على أن يعتنق فكرة القول بخلق القرآن كعقيدة رسمية للدولة ، وحمل الناس على الإيمان بها ، واستحل أبشار ودماء كثير من المخالفين كما يقول ابن خلدون (٤) .

ولو صح ما قيل عن المأمون أنه قال : « الحكماء هم صفوة الله من خلقه ، ونخبته من عباده، صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة ، هم ضياء العالم ، وهم واضعو قوانينه ولولاهم لسقط العالم فى الجهل والبربرية (٥) » . أقول لو صح هذا لكان لنفس الخليفة السبب الأول الذى حمله على الترجمة ، ثقة منه بالحكمة والحكماء وإيماناً منه بالعقل ، ويكون للسببين الآخرين — عند حسن ظننا به — المقام الثانى » ، ويكون لهذا الميل

---

(١) جرجى زيدان . تاريخ التمدن الإسلامى ص ٢٩٧
(٢) أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٢٩٧ .
(٣) القاضى صاعد . طبقات الأمم ص ٥٨ .
(٤) ابن خلدون . المقدمة ص ٤٣٩ (ط . المطبعة الأميرية ١٣٢١ هـ) .
(٥) د . محمد البهى . الجانب الإلهى ص ١٩٩

الجارف إلى حرية الفكر أثره الكبير فى ضعف قيمة النظر إلى الموروث عن قومه من ثقافة ومعرفة على أنه وحده هو الحق (١) » حتى يصح ذلك فى نظر العلم الجديد . ومن حق الحكماء بناء على هذا أن يكون رأيهم هو الفيصل فى المشاكل العقلية والدينية .

ولعل مما يؤيد هذا ما ذكره ابن النديم من أن أهم الأسباب التى حملت المأمون على ترجمة كتب الأوائل والاهتمام بها وخاصة المنطق « أن المأمون رأى فى منامه كأن رجلا أبيض اللون مشرباً بحمرة واسع الجبهة مقرون الحاجب ، أجلح الرأس أشهل العينين حسن الشمائل جالس على سريره ، قال المأمون : وكأنى بين يديه قد ملئت له هيبة فقلت من أنت ؟ قال أنا أرسطاليس ! فسررت به وقلت : أيها الحكيم . إنى سائلك ؟ قال: سل .قلت : ما الحسن ؟ قال ما حسن فى العقل ! قلت : ثم ماذا ؟ قال ما حسن فى الشرع ! قلت: ثم ماذا ! ؟ قال : ماحسن الجمهور . قلت : ثم ماذا ؟ قال : ثم لا ثم . وفى رواية أخرى قلت : زدنى . قال : من نصحك فى الذهن فليكن عندك كالذهب وعليك بالتوحيد (٢) »

والذى نريد أن ننتهى إليه هنا هو أن الحاجة هى التى دفعت الخلفاء إلى ترجمة المنطق،ولا يهمنا أن تكون الحاجة متعلقة بشخص الخليفة أو بحاجة الجماعة بحكم تطور الحياة العقلية وانتقالها من مرحلة العزلة إلى مرحلةالاختلاط والتفاعل ، ورغبتها فى الوقوف على ما عند الآخرين من ألوان الثقافات الأخرى ، مادام خلفاء بنى العباس كانوا يعتبرون أنفسهم ممثلين للحق الإلهى.

أول المترجمين للمنطق :

يذكر ابن النديم والقاضى صاعد أن أول ترجمة عربية للمنطق كانت على يد عبد الله بن المقفع ، بأمر من الخليفة أبى جعفر المنصور . يقول ابن النديم : « وكانت الفرس قد نقلت فى القديم شيئاً من كتب الطب

---

(١) نفس المصدر .

(٢) ابن النديم . الفهرست ص ٣٣٩ (طبعة القاهرة ١٩٣٠ م) ولا يخفى ما فى هذه الرواية من مسحة أسطورية .

والمنطق إلى اللغة الفارسية فنقل ذلك إلى العربى عبد الله بن المقفع وغيره (١)».
ويقول صاعد : « إن أول علم اعتنى به من علوم الفلسفة علم المنطق ، والنجوم . فأما المنطق فأول من اشتهر به فى هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسى كاتب أبى جعفر المنصور ، فانه ترجم كتب أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة التى فى صورة المنطق ، وهو كتاب (قاطاغورياس) وكتاب (بارى أرمنياس) وكتاب (أنولوطيقا) وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب الأول فقط كما ترجم المدخل إلى المنطق المعروف بايساغوجى لفرفوريوس الصورى . وعبر عما ترجم من ذلك بعبارة سهلة قريبة المأخذ(٢).
ونص القاضى صاعد أكثر تحديداً من نص ابن النديم لأنه بين الكتب التى ترجمت وفى أى عصر كانت الترجمة .

ويشك بعض الباحثين — وهو بول كراوس — فى ترجمة عبد الله بن المقفع لبعض كتب المنطق كما ذكر ابن النديم وصاعد . ويرى أنه بالنظر إلى أن إنتاج عبد الله بن المقفع كان كله أدبياً ، فمن المحتمل ألا تكون هذه النسبة صحيحة . ويقوى هذا الشك لديه أمران :

أحدهما : أن المنطق لم يترجم منه شىء إلى الفارسية .

ثانيهما : أن عبد الله بن المقفع كان لا يعرف السريانية أو اليونانية التى كانت هذه الكتب مدونة بها (٣) .

والواقع أن الأمر الأول باطل ؛ ذلك لأن كثيراً من المؤرخين يذكرون أن معظم كتب الفلسفة والمنطق قد ترجم إلى اللغة الفارسية أيام كسرى أنوشروان ، كما أن مدارس الشرق الأدنى التى كانت تتكلم السريانية والفارسية قد خلفت مدرسة الاسكندرية بعد عصرها المتأخر (٤) . ويؤيد ما نذهب إليه ما ذكره ابن النديم من أن الفرس كانت فى القديم قد نقلت شيئاً من كتب الطب والمنطق إلى اللغة الفارسية وأن عبد الله بن المقفع قد نقل بعض المنطق إلى العربى (٥) ، كما ذكرنا ذلك من قبل .

---

(١) ابن النديم . الفهرست ص ٣٣٦ .   (٢) صاعد . طبقات الأمم ص ٥٦ — ٥٧ .
(٣) عبد الرحمن بدوى . التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ٥٣ .
(٤) نفس المصدر ص ١٠١ .   (٥) ابن النديم . الفهرست ص ٣٣٦ .

والذى حمل « بول كراوس » على الشك فى ترجمة عبد الله بن المقفع لهذه الكتب أن ابن النديم وهو الحجة فى هذا الباب — لم يذكره وهو يتحدث بالتفصيل عن الكتب المنطقية وأشهر المترجمين لها . والمسألة فى نظرى لا تستدعى هذا الشك ، فابن النديم يعلم تماماً أنه توالت على المنطق عدة ترجمات ، حتى استوت هذه الترجمات جميعها فيما ترجمه حنين بن إسحق وابنه إسحق ، ومتى بن يونس ويحيى بن عدى ، وهى الترجمة التى اعتبرها الناقلون المتأخرون دستورهم فى النقل (١) ، وأن هذه الترجمة المستقيمة هى المعول عليها فى الدراسة والبحث ، وليس لترجمة ابن المقفع ما للترجمة الأخيرة من القيمة العلمية . حتى يذكرها مرة أخرى . وعلى أية حال فالمسائل التاريخية لا تستوقفنا لدرجة تخرجنا عن الموضوع الأصلى . والآن نرى ما هى الترجمات التى توالت بعد ترجمة ابن المقفع . ومن هو الشخص الثانى بعد أبى جعفر المنصور الذى شجع على هذه الترجمة وتولاها .

المأمون وجهوده فى الترجمة :

يذكر المؤرخون المأمون على أنه واسطة عقد الدولة العباسية ؛ وذلك لميله إلى الأخذ بأسباب الحضارة والتقدم والانفتاح على الفكر الإنسانى بتعرفه ، من أى مورد كان ذلك الفكر ، فيذكر ابن النديم أن المأمون بعد أن رأى أرسطو فى منامه . كتب إلى ملك الروم — وكان بينهما مراسلات — يسأله الإذن فى استخراج الكتب القديمة المدخرة ببلاده ، فأجابه بعد امتناع . فأنفذ المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر ، وابن البطريق ، وسلم صاحب بيت الحكمة ، فأخذوا ما اختاروه من هذه الكتب فلما حملوه إليه أمرهم بنقله (٢) .

ويذكر ابن أبى أصيبعة فى «طبقات الأطباء» وأبو الفرج الأصفهانى فى « مختصر الدول » قريباً مما يذكره ابن النديم . ويرجع المؤرخون هذا الاهتمام إلى شخصية المأمون نفسه ، فقد كان ينفق فى سبيل ذلك بسخاء حتى

(١) عبد الرحمن بدوى . مقدمة منطق أرسطو ص ١٢ .
(٢) ابن النديم . الفهرست ص ٣٣٩ .

قالوا : إنه كان يعطى وزن ما يترجم له ذهباً وكان لشدة عنايته فى النقل أن يضع علامته على كل كتاب يترجم له . وكان يحرض الناس على قراءة تلك الكتب ، ويرغبهم فى تعلمها ، وكان يخلو بالحكماء ويأنس بهم ، وبمناظراتهم ويلتذ بمذاكرتهم .

ولم تكن حركة الترجمة قاصرة على تشجيع الخليفة فقط ، ولكن أصحاب الوجاهة والثروة كان لهم دور ملحوظ فى هذا الشأن (١) . فتوافد على بغداد المترجمون من أنحاء جزيرة العراق والشام وفارس . وفيهم النساطرة واليعاقبة والصابئة والمجوس والروم والبراهمة ، يترجمون من اليونانية والفارسية والسريانية والسنسكريتية والقبطية واللاتينية . وكثر فى بغداد الوراقون وباعة الكتب ، وتعددت مجالس الأدب والمناظرة ، وأصبح هم الناس البحث والمطالعة ، وظلت تلك النهضة مستمرة بعد المأمون إلى عدد ممن أتوا بعده حتى نقلت أهم كتب القدماء إلى العربية (٢) .

وينقل السيوطى عن المقدسى فى كتابه « الحجة على تارك المحجة » الذى ذكره أن السبب فى استخراج الكتب اليونانية من بلاد الروم هو يحيى ابن خالد البرمكى ، وأن ذلك منه كان تخطيطاً لهدم الإسلام ، لأن هذه الكتب خطر على الأديان . يقول السيوطى : « وسبب خروج الكتب من أرض الروم إلى بلاد الإسلام يحيى بن خالد بن برمك ، وذلك إن كتب اليونانية كانت ببلد الروم ، وكان ملك الروم قد خاف عليهم إن نظروا فى الكتب اليونانية أن يتركوا دين النصرانية ويرجعوا إلى دين اليونانية . وتتشتت كلمتهم وتتفرق جماعتهم ، فجمع الكتب فى موضع وبنى عليها بناء مطمساً بالحجر والجص حتى لا يصل أحد إليها . فلما أفضت رئاسة دولة بنى العباس إلى يحيى بن خالد — وكان زنديقاً — بلغه خبر الكتب التى فى البناء ببلد الروم ، فصانع ملك الروم الذى كان فى وقته بالهدايا . ولا يلتمس منه حاجة ، فلما أكثر عليه ، جمع الملك بطارقته وقال لهم : «إن

(١) أشهر هؤلاء بنو شاكر المنجم (ابن النديم ص . ٣٤٠)

(٢) جرجى زيدان . تاريخ التمدن الإسلامى ج ٣ ص ١٤٢ .

هذا الرجل خادم العربى قد أكثر على من هداياه ، ولا يطلب منى حاجة ، وما أراه إلا يلتمس حاجة وأخاف أن تكون حاجته تشق على ، وقد شغل بالى ، فلما جاءه رسول يحيى قال له : « قل لصاحبك إن كانت له حاجة فليذكرها . فلما أخبر الرسول يحيى رده إليه وقال له : حاجتى الكتب التى تحت البناء ، يرسلها إلى ، أخرج منها بعض ما أحتاج إليه . فلما قرأ الرومى كتابه استطار فرحاً ، وجمع البطارقة والأساقفة والرهبان وقال لهم : كنت قد ذكرت لكم عن خادم العربى أنه لا يخلو من حاجة ، وقد أفصح عن حاجته وهى أخف الحوائج على ، وقد رأيت رأياً فاسمعوه فان رضيتموه أمضيته ، وإن رأيتم خلافه تشاورنا فى ذلك حتى تتفق كلمتنا . فقالوا : وما هو ؟ قال : حاجته الكتب اليونانية يستخرج منها ما أحب ويردها. قالوا : فما رأيك ؟ قال علمت أنه ما بنى عليها من كان قبلنا إلا أنه خاف إن وقعت فى أيدى النصارى وقرأوها كان سبباً لهلاك دينهم وتبديد جماعتهم . وأنا أرى أن أبعث بها إليه وأسأله ألا يردها . يبتلون بها ونسلم نحن من شرها ، فانى لا آمن أن يكون بعدى من يجترىء على إخراجها إلى الناس فيقعوا فيما خيف عليهم. فقالوا : نعم الرأى رأيت أيها الملك فامضه . فبعث بالكتب إلى يحيى بن خالد. فلما وصلت إليه جمع عليها كل زنديق وفيلسوف فما أخرج منها كتاب حد المنطق . وقل من أنعم النظر فى هذا الكتاب وسلم من زندقة (١) .

وهذه الرواية تخالف ما ذكره ابن النديم وابن أبى أصيبعة وغيرهما فى تعيين شخصية من طلب استخراج الكتب اليونانية ، فبينما يذكر ابن النديم وغيره من ثقاة المؤرخين فى هذا الباب أن قصة استجلاب الكتب اليونانية من بلاد الروم مرتبطة بشخص الخليفة المأمون ، وأن سبب ذلك هو المنام الذى رأى فيه أرسطو ، يرى المقدسى الذى نقل عنه السيوطى أن يحيى بن خالد هو الذى أمر باستقدامها لشىء فى نفسه أيضاً وهو القضاء على الإسلام .

---

(١) السيوطى ، صون المنطق ص ٧ . ٨ .

وهذه الرواية عندى ضعيفة لما يأتى :

١ — أن ابن النديم — وهو الثقة فى تاريخ العلوم القديمة — ذكرها على نحو آخر كما رأينا وروايته هى المعمول بها .

٢ — ما يذكره ثقاة المؤرخين أيضاً من أن عمل يحيى بن خالد البرمكى لا يتجاوز عنايته بنقل كتاب المجسطى .

٣ — لم يعرف عن الرشيد—الذى كان يحيى وزيراً له— أن عنايته بعلوم الأوائل تتجاوز عنايته بالطب وهندسة أقليدس (١) .

كتب أرسطو المنطقية :

لم تقف ترجمة المسلمين للمنطق عند ترجمة واحدة ، بل توالت عدة ترجمات ، كان أصحها ترجمة حنين بن إسحق وابنه لمعظم هذه الكتب (٢)، ولم تقف الترجمة أيضاً عند ترجمة نص أرسطو وحده ، بل شملت شروح المشائية المتأخرة ، وكثيراً ما كان يختلط النص الأصلى بتلك الشروح بحيث لا يستطاع التمييز بينهما (٣) . ويذكر ابن النديم كتب أرسطو المنطقية التى ترجمت إلى العربية مع شروح المشائين عليها ثم تفسيرها وتلخيصها لدى المسلمين على النحو الآتى :

١ — **قاطيغورياس :** نقل حنين بن اسحق إلى السريانى واسحق إلى العربى ، ومن شرحه من المشائين فرفوريوس الصورى ، اصطفن الاسكندرانى — أونيوس سكاس—يحيى النحوى —ثامسطيوس— ثاوفرسطس — جامبليكوس . **ومن شرحه فى العربية** . أبو نصر الفارابى ، وأبو بشر متى بن يونس . **ومن اختصره** ، ابن المقفع — ابن بهريز — اسحق بن حنين — أحمد ابن الطيب الرازى .

٢ — **بارى أرمنياس :** نقل حنين إلى السريانى ونقل إسحق إلى العربى .

الشراح المشاءون : الاسكندر الأفروديسى— يحيى النحوى—أمليخس— فرفوريوس الصورى — اصطفن البارصديلى — جالينوس — ثاوفرسطس .

---

(١) جرجى زيدان . تاريخ التمدن الإسلامى ج ٣ ص ١٤٠ .

(٢) عبد الرحمن بدوى . مقدمة منطق أرسطو ص ٧ .

(٣) د . إبراهيم بيومى مدكور . مقدمة كتاب القياس لابن سينا ص ٤ .

الشراح العرب : **قويرى** — أبو بشر متى بن يونس — الفارابى .

المختصرون العرب : حنين بن إسحق — اسحق بن حنين — ابن المقفع — الكندى — ابن بهريز — ثابت بن قرة — أحمد بن الطيب — الرازى .

٣ — **أنالوطيقا الأولى :** نقله ثيادورس (تذارى) إلى العربى من نقل حنين وابنه اسحق إلى السريانى .

الشراح المتقدمون : الاسكندر الأفروديسى، إلى آخر الأشكال الحملية — ثامسطيوس — يحيى النحوى .

الشراح العرب : **قويرى** — أبو بشر متى بن يونس — الكندى .

٤ — **أنا لوطيقا الثانية** : نقل متى بن يونس إلى العربى من نقل اسحق ابن حنين إلى السريانى .

الشراح المتقدمون : ثامسطيوس — الإسكندر الأفروديسى — يحيى النحوى .

الشراح العرب : أبو يحيى المروزى — متى بن يونس — الكندى — الفارابى .

٥ — **طوبيقا** : نقل يحيى بن عدى إلى العربى ، من نقل اسحق بن حنين إلى السريانى ونقل الدمشقى سبع مقالات ، ونقل ابراهيم بن عبد الله المقالة الثامنة .

الشراح المتقدمون : الإسكندر لبعض مقالاته — أمونيوس سكاس لبعض مقالاته أيضاً .

الشراح العرب : يحيى بن عدى — الفارابى .

٦ — **سوفسطيقا :** نقله يحيى بن عدى إلى العربى من نقل بن ناعمة الحمصى وأبو بشر متى إلى السريانى .

الشراح المتقدمون : الإسكندر الأفروديسى .

الشراح العرب : **قو يرى** الكندى .

٧ — **ريطوريقا :** نقله إلى العربى اسحق بن حنين (١)، وابراهيم بن عبدالله.

---

(١) انظر . دكتور إبراهيم سلامة . مقدمة كتاب الخطابة لأرسطو ص ٥٩ (الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٥٣)

الشراح العرب : الفارابى — أحمد بن الطيب .

٨ —**أبو ديطيقا :** نقله أبو بشر من السريانى إلى العربى ، كما نقله أيضاً يحيى بن عدى بشرح ثامسطيوس .

الشراح العرب : الكندى (١) — الفارابى ابن سينا — ابن رشد (٢) —

من هذا العرض يتبين لنا كيف توالت الترجمات والشروح للمنطق ، وكيف بذل العرب جهدهم فى هذا السبيل ، حتى يسلم لهم النص الأصلى من كل تحريف . وأن الأمر بعد توجيه الخلفاء للترجمة أصبح متصلا بشخصية المشتغلين أنفسهم بهذا العلم . ولم يكد ينتهى القرن الثالث حتى سيطر المنطق على أكثر دوائر الفكر الإسلامى سيطرة كاملة . ولكن ، هل كان منطق أرسطو وحده هو الذى عرفه المسلمون ؟ ألم يصل إليهم شىء من عناصر المنطق الرواقى وحجج الشكاك التجريبيين ؟ يرى بعض الباحثين أن المسلمين عرفوا شيئاً عن الفلسفة الرواقية عامة والمنطق الرواقى خاصة . ولم تكن معرفتهم لها عن طريق مباشر ، ولكن عن طريق شراح أرسطو لا سيما الإسكندر الأفروديسى ويحيى النحوى ، ثم ما وجد من هذه الفلسفة فى كتب أطباء اليونان التى نقلت إلى العربية وخاصة كتب جالينوس وفرقة الروحانيين ، ثم أخيراً بواسطة كتب مختلفة ، رواقية فى نزعتها ، قد نقلت إلى العربية مثل كتاب «لغز قابس» الذى ترجمه إلى العربية ابن مسكويه (٣) » .

وأول ما يلاحظه الباحث من مشابهة بين المنطق الرواقى ومنطق المسلمين هو تقسيم العلم إلى تصور وتصديق. فالتصور هو الإدراك الخالى عن الحكم ويطلق عليه الرواقيون (قامنطاسيا) والتصديق هو إدراك الحكم وهو ما يعرف لدى الرواقيين باسم (سنجاتاتيزيس) . ثم فرق المسلمون بين الحد والرسم كما فرق الرواقيون وكان للرسم قيمة حقيقية فى تعريف العلوم والفنون كما كان لدى الرواقيين وجالينوس . ولعل أهم مشابهة بين منطق المسلمين

---

(١) ابن النديم . الفهرست ص ٣٤٧ — ٣٥٠ .

(٢) عبد الرحمن بدوى . فن الشعر لأرسطو ص ٥٦ (طبعة القاهرة ١٩٥٣م) .

(٣) د . عثمان أمين . الفلسفة الرواقية ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .

والمنطق الرواقى تلك المباحث الموسعة فى الدلالات التى لم يكن لها مكان فى المنطق الأرسطى . ثم تفريقهم بين القياس المعقول والقياس المنطوق (١) ، ثم ما وجد لدى المتكلمين من قولهم بأن الماهية هى ما يعتبره الذهن ، وليس لها وجود خارجى كما أن فى كثير من مباحث الرازى المنطقية ما يوحى بوجود عناصر رواقية ، وقد يوجد لدى ابن‌سينا أيضاً بعض العناصر الرواقية ، فالمثل الذى يضربه لقياس الدلالة بقوله هذه المرأة ذات لبن فهى قد ولدت هو فى حقيقته مثل رواقى (٢) .

وهذا إن دل على شىء فانما يدل — فى نظرنا — على أن المسلمين لم يقفوا عند معرفة فلسفة المتقدمين من فلاسفة اليونان فحسب بل عرفوا أيضاً بجانبها عناصر من الفلسفات الأخرى كما رأينا . وقد عرف المسلمون شيئاً عن آراء الشكاك بفرقهم المختلفة ، وقد وضعتهم كتب الكلام تحت اسم « السوفسطائيين » ومسمى هذا الاسم لديهم طوائف ثلاث . العنادية والعندية واللاأدرية (٣) . ومجموع هذه الطوائف الثلاث ينكر ما تيقنه أهل الإثبات من أن حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق . وأصحاب الطائفتين الأولى والثانية لا يقرون ثبوت الأشياء فى نفسها بل يرون أن ثبوتها تابع لتصورات المدرك لها ، من ثم يختلف الناس فى إدراك الشىء تبعاً لاختلاف ذلك الإدراك .

أما الطائفة الثالثة فهى التى تعنينا فى هذا المقام ، لأن شكها قد تجاوز المرحلة الأولى من الشك المطلق (٤) ، أى أنه لا حقيقة ثابتة فى الواقع ، إلى تعليق الحكم فى النسبة بين الأشياء . وإذن فوقفهم منصب على نقـــد المعرفة لا على إنكار الحقيقة . وكان أظهر ما وجهه الشكاك إلى نقد المعرفة تلك الحجج التى قال بها : « أناسيداموس » والتى تدور كلها حول نسبية كل شىء ، وهذه الحجج قد جمعها سكستوس أمبريقوس على النحو الآتى :

---

(١) الفارابى . إحصاء العلوم ص ١٧ . (تحقيق الدكتور عثمان أمين . القاهرة ١٩٣١م) .
(٢) الفلسفة الرواقية ص ٢٩٨ ، ٣٠٢ .
(٣) سعد الدين التفتازانى . شرح العقائد النسفية ص ٢٠ (طبعة الحلبى . القاهرة بدون تاريخ) وانظر أيضاً تعليق نصير الدين الطوسى على المحصل ص ٢٣ (ط . القاهرة ١٣٢٣هـ)
(٤) ولانه قد قيل بتأثر ابن تيمية بحججهم فى نقضه للنطق . وسنوفى هذا الكلام حقه فى مكانه من هذا البحث .

١ — إن الشيء الواحد يتمثل للحيوانات المختلفة بكيفيات متغايرة بسبب الاختلافات القائمة بينها .

٢ — إن بين بنى الإنسان أنفسهم اختلافات مادية ونفسية تجعل الشيء الواحد يدرك لديهم بطرق مختلفة .

٣ — إن حواس الفرد الواحد من بنى الإنسان ليست دائماً على وفاق ، بل إنها أحياناً تتناقض فيما بينها .

٤ — من الممكن أن يوجد خلاف بين إحساسات حاسة واحدة بسبب اختلاف الظروف والعوارض، كالسن ، والانفعال ، والتخيل ، والحزن والفرح ، والجنون .

٥ — إن الشيء الواحد يظهر لنا فى صور مختلفة حسب المظاهر المتباينة التى يرتديها . فمثلا إذا لمسنا وحدة من وحدات الرمل أحسسنا بخشونتها وصلابتها، بينما إذا لمسنا كومة من الرمل ألفيناها ناعمة لينة .

٦ — إن نتائج الملاحظات تختلف باختلاف الظروف ، فمثلا البرج المربع يظهر على البعد مستديراً .

٧ — إن الانفعالات التى تحدثها الأشياء فى نفوسنا تختلف قوة وضعفا باختلاف اعتيادنا عليها .

٨ — إن معرفة الأشياء فى ذاتها غير ممكنة بسبب انفعالاتنا بازائها .

٩ — إن بعض حواسنا لا تدرك إلا عن طريق واسطة تصل بينها وبين مدركاتها كالهواء والسوائل، ولا نستطيع أن نقدر بالضبط تأثيرات هـذه الوسائل على إدراكاتنا .

١٠ — إن اختلاف القوانين والعادات تجعل من المستحيل تحديد ما هو حق وما هو باطل وما هو أكثر اتفاقاً مع الطبيعة (١) .

والملاحظ على هذه الحجج أنها تقوم على القول بالنسبية كما بينا . وأن منها ما هو خاص بالشخص المدرك . وهو الحجج الأربعة الأولى منها، وماهو

---

(١) د . محمد غلاب . الفلسفة الأغريقية ج ٢ ص ٢٣٩ — ٢٤٠ .

خاص بالشيء موضوع الإدراك ويشمل الحجتين : السابعة والعاشرة ، ومنها ما هو مشترك بين المدرك والموضوع ، وهو الحجج الخامسة والسادسة والثامنة والتاسعة (١) . كما يلاحظ أيضاً على هذه الحجج أنها موجهة ضد المعرفة الحسية ، وأما المعرفة العقلية التي تقوم على البرهان فقد وجه إليها «أجريبا» خمس حجج على النحو الآتي :

١ — إن الفلاسفة يتناقضون فيما بينهم من جهة ، وبينهم وبين عامة الناس من جهة أخرى ، ولو كانت لديهم أحكام قائمة على البرهان الصحيح لما اختلفوا فاختلافهم دليل على عدم صحة البرهان اليقيني .

٢ — إن أحكامنا على الأشياء لا يمكن أن تكون إلا نسبية ، لأنها تتعلق بصلات الأشياء معنا ، لا بالأشياء في ذاتها .

٣ — إن برهان كل دعوى يحتاج بدوره إلى برهان والبرهان يحتاج إلى برهان وهكذا رجوعاً إلى الوراء بلا نهاية ، فلا يتم برهان أبداً .

٤ — إن المبادىء التي يعتمد عليها أصحاب اليقين لتفادى التسلسل فى البرهان هي الأخرى فروض غير مبرهن عليها فهي ليست أبين من نقائضها .

٥ — إذا أردنا تفادى التسلسل فليس لنا سوى البرهان الدورى الذى يقيم المقدمة على النتيجة والنتيجة على المقدمة . فالبرهان ممتنع على كل حال (٢) .

ولم يمض الشكاك على هذا النهج الهادم إلى آخر الشوط ، بل ظهرت طائفة من الأطباء اعتنقوا الشك ، أو طائفة من الشكاك احترفوا الطب ، أخذوا بالموقف الهادم عن سلفهم وزادوا عليه موقفاً إيجابياً ، أوحت به صناعتهم ، هو عبارة عن تنظيم التجربة بالتجربة نفسها دون التجاء إلى العقل أو حكم على حقائق الأشياء ، فأقاموا الفن بديلا للعلم وعرفوا لذلك بالتجريبيين وأشهرهم « سكستوس أمبريقوس » صاحب موسوعة المذهب الشكى . وأشهرها ثلاثة كتب هي الحجج البيرونية — والرد على الفلاسفة — والرد

(١) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣١٧ .

(٢) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣١٨ — ٣١٩ . وقد رأينا فى الباب الأول أن أصحاب المنطقية الوضعية يشيرون فى نقدهم للقياس إلى قريب من هذه الحجج ، كما سيكون لابن تيمية آراء تقرب من هذه أيضاً .

على العلماء . وتحتوى على القسمين من آرائه . القسم السالب والقسم الموجب .

فالقسم السالب من آرائه تكرار للأفكار السابقة التى قال بها غيره من أصحاب المذهب وقد اشتمل على أشهر حججه التى وجهها ضد المناطقة فى نقده للقياس والاستقراء . أما عن نقده للقياس فيقول : إن المقدمة الكبرى وهى « كل إنسان فهو حيوان » لم يقلها القائل إلا لعلمه أن سقراط وأفلاطون وديون هم أناس وحيوانات فى آن واحد ، فاذا قال « وسقراط إنسان . إذن فسقراط حيوان » كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول لأن القضية الكبرى لا تكون صادقة إلا إذا كانت النتيجة معلومة من قبل .

وأما عن نقده للاستقراء فيقول : إنه إذا لم يتناول سوى بعض الجزئيات كانت نتيجته الكلية غير منطقية لعدم جواز الانتقال من البعض إلى الكل ، ولا يمكن أن يتناول جميع الجزئيات لأن عددها غير متناه ، فالاستقراء تاماً كان أو ناقصاً ممتنع ، وعلى هذا فالاستدلال بنوعيه القياس والاستقراء ممتنع .

وأما القسم الموجب من آرائه فقد عبر عنه بالعبارة الآتية : « لسنا نريد معارضة الرأى العام . ولا الوقوف جامدين بازاء الحياة.ومواقف الشكاك إزاء الحياة تتشكل كالآتى :

(ا) الشاك يتبع الطبيعة ، فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش ويلبى سائر الحاجات الطبيعية كسائر الناس .

(ب) الشاك يتبع القوانين والعادات لأنها مفروضة عليه .

(ج) الشاك يدرك الظواهر وترابطها ، فيكتسب تجربة تؤدى به عفوا إلى توقع بعضها عند حدوث بعض (١) ، وكل ذلك بناءعلى ملاحظات كثيرة شخصية ويأخذ نتائج هذه الملاحظات غفلا مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من مبادىء كلية ، ويتوقع المستقبل بناء عليها بالعادة دون أن يكون لهذا التوقع أساس فى الحقيقة أو مبرر فى عقله (٢).

---

(١) وقد ردد هذه الفكرة كثير من المناطقة المحدثين أصحاب النزعات النفسية فى توجيه المنطق وعلى رأسهم « جون استيورت مل » . انظر تفصيل هذه الفكرة فى كتاب « النفسانية المنطقية عند جون استيورت مل » . للأستاذ عبد الفتاح الديدى (القاهرة سنة ١٩٦٩م) .

(٢) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٢٠ — ٣٢١ .

أثر الشكاك فى الفكر الإسلامى : لعل أوضح أثر للشكاك فى نقد المعرفة قد وجد بشكل ملحوظ فى كتاب الغزالى المنقذ من الضلال وهو ينقد طرق المعرفة . ويكاد يصطنع الغزالى بعض حججهم ، فمثلا . عندما يقول الغزالى فى نقد البصر كطريق للمعرفة . . «وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار » يكاد يلتقى تماماً مع الحجة السادسة التى قال بها « أناسيداموس » . وعدم ثقتـــه بالعقل أيضاً كطريق لمعرفة الحقيقة واضح كذلك فى هذا الكتاب (١) .

كما قد يكون لآراء سكستوس فى الرد على الفلاسفة أثر فى كتاب التهافت لدى الغزالى ، وهذا ما يقطع به آسين بلاسيوس فى بحث كتبه عن معنى كلمة « تهافت » ذهب فيه إلى أن أكثر ما ذكره الغزالى فى الرد على الفلاسفة فى كتابه « تهافت الفلاسفة » ليس إلا ترديداً لما كتبه سكستوس أمبريقوس فى هذا الشأن (٢) . وقد يكون أيضاً لموقف الشكاك أثر فى فلسفة النظام ، حيث قرر أن الشك ينبغى أن يكون بداية لكل معرفة (٣)، كما سنرى فيما بعد عند حديثنا عن ابن تيمية أنه قد يكون للشكاك التجريبيين أثر فى نقده لكل من الحد والقياس فى مقاميه السالب والموجب ، والقطع فى مثل هذه الأمور يحتاج إلى جهد من الدراسة والبحث ، ويكفى هنا أن أشير إلى أن مثل هذه النقاط تحتاج إلى معالجة خاصة فى أبحاث منفردة . . ولكن الذى أقطع به فى هذا المقام هو الاختلاف الواضح بين الشك لدى أصحابه الحقيقيين ، والشك لدى المسلمين ، فهو عند الأولين غاية لا وسيلة ، لا يرون إثبات أى قضية إيجابية حتى ما يثبت أنهم شاكون (٤) . باستثناء الجانب الايجابى لدى سكستوس . أما الشك لدى المسلمين فكان وسيلة للوصول إلى منهج سليم يتوصل به إلى نتائج يقينية (٥) .

---

(١) الغزالى . المنقذ من الضلال ص ٨٦ .

(٢) د . على سامى النشار . مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١١ .

(٣) د . محمد إقبال . تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ١٤٧ (ترجمة عباس محمود . ط . القاهرة ١٩٦٨م) .

(٤) انظر تفصيل ذلك والرد عليهم فى كتابى يوسف كرم « تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٢١ والعقل والوجود ص ٥٩ .

(٥) الغزالى ، المنقذ من الضلال ص ٨٤.

وينبغى أن أشير فى هذا المقام إلى مسألة قد يكون عدم الإشارة إليها مزعجاً بعض الشىء لبعض الغيورين . هذه المسألة هى : هل القول بتأثر الفكر الإسلامى ببعض عناصر الفكر الدخيل قول بالحط من قيمة هــذا الفكر ؟ الواقع أن المنهج الفيلولوجى الذى اشتهر خصوصاً فى القرن التاسع عشر أصبح غير مألوف اليوم ، ذلك لأن البحث عن المكونات الفكرية التى أثرت فى حضارة ما ، لا يفيد العلم فى شىء لأنه يحاول أن ينفى عن اللاحق كل حسنة إيجابية . أما المنهج الصحيح فهو الذى يقوم على محاولة الكشف عن مدى ما انتفع به اللاحق من السابق من عناصره الفكرية ، وكيف استغلها فى بنائه الفكرى . وما أضافه من جديد على هذه الأفكار ، لأن الفكر الإنسانى ليس محجوراً عليه وراء أسوار من حديد ، والمجتمع الإنسانى فى اتصال مستمر . وحركته الفكرية لا يمكن أن تقف عند أنماط معينة . وقد رأينا كيف استغل بعض مفكرى الإسلام طرق السابقين للوصول إلى غاية محددة لديهم .

وفى نقد الطريقة القديمة يقول كارل هنريش بيكر « لم تعد طريقة بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة فى البحث التاريخى طريقة عصرية ، وهى التى كانت محبوبة من قبل كثيراً . فلقد اتضح أن بيان الأفكار المأخوذة والأوضاع المستعارة لا يقدم لنا شيئاً جوهرياً عن طابع شخصية من الشخصيات أو وضع من الأوضاع ، ولا عن مضمون أثر من الآثار الفنية أو المذاهب الفكرية . وإنما الفاصل فى هذا الباب هو ما فعله الشخص المبدع بهذه الأفكار أو الأوضاع وما لم يفعله ، وأى النتائج نستخلصها من سلوكه فيما يتعلق بجوهره وطبيعته (٢) .

ويقرب من هذا ما يقوله أحمد أمين فى كتابه فجر الإسلام ، حيث يرى أنه لا يقدح فى أمة أن تستفيد بعلم أمة أو أمم سبقت ، لأن العلم ملك شائع ومرفق مباح ، يغترف منه الناس جميعاً ، وليس له حدود فاصلة كالتى ترسمها السياسة الدولية . وإنما الذى يقدح فى الأمة حقاً أن تغمض عيونها ،

---

(١) الغزالى . المنقذ من الضلال ص ٨٤ .

(٢) عبد الرحمن بدوى . التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ٢ .

وتسد آذانها عما حولها من نظريات و أفكار ، أو أن يدفعها التعصب الأعمى أن تنسب لنفسها ما ليس لها ، وتعزو إليها خلق ما لم تخلق ، وابتداع ما لم تبتدع (١) . وعلى هذا الأساس سيكون حكمى ، عندما أبين أثر السابق فى اللاحق ، وكيفية استفادته منه وما أضافه إلى أفكاره من جدية وابتكار .

ويقوى هذا الأساس فى نظرى عاملان ، أحدهما دينى والآخر عقلى :

أما الأول : فان الدين لا ينكر إطلاقاً الاستفادة من أى طريق كان وفى أى لون من ألوان الفنون والعلوم، مما من شأنه أن يرفع من مستوى الفرد والجماعة ويمس حاجتها فى حدود ما رسمه الدين ، فالطب مثلا لم يكن عند العرب منه شىء إلا ما كان لدى الحارث بن كلدة . فقد تعلم الطب ممن سبقه وأجاد هذه الصناعة ولم يكن من المعقول ألا تقبل هذه الصناعة والناس فى حاجة إليها، لذا رأينا الرسول صلى الله عليه وسلم يأمر من كان به علة أن يذهب إلى الحارث بن كلدة ويسأله عن علته (٢) . ويمكن أن يقاس على الطب كل ما من شأنه أن يكون نافعاً لخدمة الجماعة .

وأما الثانى : فاننا لو لم نأخذ بتجارب السابقين وأبحاثهم فان العلم لن يتقدم خطوات إلى الأمام ، وستنتهى أفكار كل باحث بانتهائه . وفى هذا ما يخالف العقل لأنه شك فى قيمة العقل نفسه . وفى قدرته على بناء نسقات جديدة من الأفكار مستعينة بأفكار السابقين . إذا تقرر هذا فليس ما يقال فى أثناء البحث بأن فلاناً تأثر بفلان أو أخذ من فلان ، أو كرر أفكار فلان بمنقص من قدره ، إذا هضمها وحاول الاستفادة منها . ومعلوم أن الأفكار لو لم تكرر لنفدت ولو لم يعد الكلام لانتهى (٣) ، ولو لم يحاول اللاحق فهم السابق باعادته أفكاره لكان بانياً على غير أساس ، وليست رسالة العلم إلا الأخذ والعطاء .

ولننتقل الآن إلى الفصل الثانى من هذا الباب .

---

(١) أحمد أمين . فجر الإسلام ص ١٣٤ .

(٢) أحمد أمين . فجر الإسلام ص ١٣٣ ، والقاضى صاعد . طبقات الأمم ص ٥٤ .

(٣) د . ابراهيم بيومى مدكور . فى الفلسفة الإسلامية ص ١٨ (طبعة الحلبى . القاهرة ١٩٤٧م) .

الفصل الثانى

المؤيدون لمنطق أرسطو فى المشرق

وقف المسلمون إزاء دراسة المنطق موقفين متعارضين . الموقف الأول يقرر أصحابه وجوب دراسته ، لأنه قانون العقل الذى لا ينقض . وحيث كان كذلك فهو الميزان الذى توزن به العلوم كلها . أما أصحاب الموقف الثانى ، فقد رأوا أن فى دراسته خطراً على الدين، لأنه منهج حضارة تخالف فى تصورها الميتافيزيقى تصور الإسلام لإلهياته . فلما كان منهجاً لحضارة وثنية كان فى تطبيقه على إلهيات المسلمين كل الخطر على العقائد . وسنتكلم بالتفصيل عن أهم الممثلين لكلا الاتجاهين وسنبدأ بأصحاب الاتجاه الأول.

المؤيدون لمنطق أرسطو :

لا نريد أن نستعرض جميع من كان لهم ولع شديد بالتراث الحضارى للأمم السابقة ، من الأمراء والخلفاء الذين كان الدافع لديهم — أو لدى معظمهم على الأقل — تفخيم الملك بوجود هذه العلوم فى نطاق خلافتهم . ولكن سنقصر الحديث على بعض النفر من العلماء الذين كان لهم موقف علمى مشهور . خلف لنا من الآثار ما نستطيع من خلال دراسته أن نحكم عليهم . ولعل أبرز هؤلاء النفر من عرفوا باسم فلاسفة الإسلام ومفكريه وسنخص منهم بالذكر : الفارابى ، ابن سينا ، الغزالى فى الشرق . أما فى المغرب فسنتحدث عن شخصيتين إحداهما لها فى مجال الدراسات الفقهية على الخصوص والدينية على العموم شأن عظيم ونعنى بها « أبا محمد على بن حزم » المنسوب إلى مذهب أبى على داود الظاهرى.أما الشخصية الأخرى فنعنى بها « أبا الوليد بن رشد » . وسنخص هذا الفصل ببيان موقف المشرقيين من المنطق ، أما موقف المغاربة فسنتحدث عنه فى الفصل التالى لهذا الفصل .

(١) الفارابى

الغرض من المنطق : لصناعة المنطق لدى الفارابى غرضان أساسيان :
أولهما : أن نعطى جملة القوانين التى من شأنها أن تقوم العقل ، وتسدد

التفكير نحو طريق الصواب فيما يمكن أن يغلط فيه الفكر من المعقولات .

والمعقولات نوعان : **نوع لايمكن** أن يغلط فيه العقل ، وهذا النوع من المعقولات هو الأمور التي يحس الإنسان من نفسه كأنه فطر على معرفتها ، واليقين بها ، بحيث لا يشعر ولا يدرى كيف ومن أين حصلت . وقد سمى الفارابى هذا النوع من المعقولات باسم « الأوائل المتعارفة » مثل أن الكل أعظم من جزئه ، وأن كل ثلاثة فهو عدد .

والنوع الثانى من المعقولات هو ما يمكن أن يغلط فيه العقل ، ويعدل عن الحق إلى ما ليس بحق ، وهذه المعقولات من شأنها أن تدرك بفكر وتأمل ، فى مقابلة المعقولات الأولى البدهية . والطريق إليها هو الاستدلال . وهذا الاستدلال عبارة عن قوانين منطقية ، أخذناها من هذه الصناعة .

أما الغرض الثانى من صناعة المنطق ، فيظهر فى تطبيق قوانين هذه الصناعة على أفكار غيرنا ، وتكون هذه القوانين آلة نمتحن بها المعقولات التى لا يؤمن أن يكون العقل قد غلط فيها . يقول الفارابى بعد أن بين الغرض من المنطق على النحو الذى ذكرناه : « فهذه جملة غرض المنطق ، وتبين من غرضه عظيم غنائه ، وذلك فى كل ما نلتمس تصحيحه عند غيرنا ، وفيما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا ، وفيما يلتمس غيرنا تصحيحه عند نا (١) .

ولكن إذا كانت قوانين المنطق موجودة لدينا فكيف نطبقها حتى تؤدى الغرض منها ؟ يرى الفارابى أننا إذا كنا بصدد استنباط مطلوب أو تصحيحه عند أنفسنا فينبغى مراعاة ما يأتى :

١ — ألا نطلق لأذهاننا العنان فى طلب ما نصححه أو نستنبطه ، بحيث تسبح فى أشياء غير محمودة ، وتروم المصير إليه من حيث اتفق ، ومن جهة عسى أن تغلطنا ، فتوهمنا فيما ليس بحق أنه حق فلا نشعر به .

٢ — وإنما يجب أن نعلم أى طريق ينبغى أن نسلك إليه ، وعلى أى الأشياء نسلك ومن أين نبتدى فى السلوك ، وكيف نقف حيث تتيقن أذهاننا ،

(١) الفارابى . إحصاء العلوم ص ١٣

وقبل ذلك ، كيف ينبغى لأذهاننا علم شيء منها ، إلى أن نفضى لا محالة إلى المطلوب ، ونكون مع ذلك قد عرفنا جميع الأشياء المغلطة لنا ، والملبسة علينا ، فنتحرز عنها عند سلوكنا .

٣ — عند ذلك نتيقن فيما نستنبطه أننا صادفنا فيه الحق ولم نغلط ، وهذه القاعدة نتيجة لتطبيق القاعدتين السابقتين .

٤ — إذا رأينا أمر شيء استنبطناه. فيخيل إلينا أنا قد سهونا عنه ، امتحناه من وقتنا، فان كان فيه غلط شعرنا به وأصلحنا موضع الزلل بسهولة .

والقواعد التى ينبغى مراعاتها فى تطبيق قوانين المنطق على تفكيرنا هى نفسها التى ينبغى أن نسير عليها عندما نلتمس تصحيح المعقولات عند غيرنا « فانا إنما نصحح الرأى عند غيرنا بمثل الآلات والقوانين التى تصححه عند أنفسنا (١) » . وكذلك إذا أراد غيرنا تصحيح ما لدينا من آراء ، كان معنا ما نمتحن به أقاويله التى يصحح بها آراءنا ، فان كانت هذه الأقاويل مصححة تبين لنا من أى وجه كانت صحيحة فنقبلها على علم وبصيرة ، وإذا غالط مصحح آرائنا أو غلط ، تبين لنا من أى وجه كانت مغالطته أو غلطه فنزيف أقواله على علم وبصيرة (٢) .

مكانة المنطق بين العلوم .

وإذا كانت هذه غاية المنطق لدى الفارابى وهى أن قوانينه مقياس نصحح به آراءنا وآراء غيرنا فماذا عسى أن تكون النسبة بينه وبين العلوم إذن ؟ بمعنى آخر ما هى مكانته بين العلوم ؟

يرى الفارابى أن فضيلة العلوم والصناعات إنما تكون باحدى ثلاث :

(ا) إما بشرف الموضوع .

(ب) وإما باستقصاء البراهين .

---

(١) نفس المصدر . (٢) نفس المصدر

(٣) الفارابى . النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم ص ٧٧ — ٧٨ . ضمن مجموعة ط . القاهرة ١٣٢٥ ﻫ .

(ح) وإما لعظم الجدوى ، أى المنفعة القريبة المترتبة على معرفة العلم .

أما ما يفضل على غيره لعظم الجدوى الذى فيه ، فكالعلوم الشرعية ، والصنائع المحتاج إليها فى زمان زمان وعند قوم قوم . وأما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فيه فكالهندسة وأما ما يفضل على غيره لشرف موضوعه فكعلم النجوم . وقد تجتمع هذه الثلاثة كلها ، أو الاثنان منها فى علم واحد كالعلم الالهى (١) . ولا يصرح الفارابى هنا بمرتبة المنطق بين سائر العلوم . ولكننا نستطيع أن نستخلص من كلامه فى إحصاء العلوم مكانة المنطق لديه ، فهو يرى أن المنطق يعطى جملة القوانين التى ينتفع بها فى كل علم ، كما أن جملة القوانين التى نعرفها من صناعة المنطق تشترك فيها ألفاظ الأمم ، وتأخذها من حيث هى مشتركة ، ولا ينظر فى شىء مما يخص ألفاظ أمة ما ، فان ذلك من شأن صناعة اللسان (٢) ، فهل نفهم من ذلك مكانة المنطق لدى المعلم الثانى ؟ وأنه لديه فى المرتبة الأولى ؟ نعم ! فليست العبرة فى نظر الفارابى فى كثرة ما نحصل عليه من آراء ، بل العبرة بما فى تلك الآراء من صحة : وما السبيل لإدراك ما فى الآراء من صحة أو فساد سوى المنطق ؟ .

إن مكانة المنطق بين العلوم ربما تتضح أكثر لو تحدثنا عما يترتب على جهلنا بهذه الصناعة .

الجهل بصناعة المنطق وما يترتب عليه :

إن الجهل بقوانين صناعة المنطق فى نظر الفارابى يؤدى إلى أننا لن نستطيع التمييز بين الآراء الصحيحة ، والفاسدة ، لا عند أنفسنا ولا عند غيرنا ، كما لا نستطيع أن نفصل بين الآراء المتنازع فيها ؛ لأننا قد فقدنا المقياس الذى بمقتضاه نميز بين الصحيح والفاسد من الأقاويل والحجيج ، التى يأتى بها كل فريق من المتنازعين ، ليصحح بها رأيه ، ويزيف بها رأى خصمه ، ويعرض لنا حينئذ أحد أمرين : إما التحرير فى الآراء ، بحيث لا ندرى أيها صحيح وأيها فاسد . وإما أن نسرع إلى تصحيح بعضها وتزييف البعض الآخر

(١) الفارابى . النكت فيما يصح ومالا يصح من أحكام النجوم ص ٧٧ - ٧٨٠ — ضمن مجموعة ط. القاهرة ١٣٢٥ هـ.

(٢) الفارابى . إحصاء العلوم ص ١٩ .

التحير

بعضها

من حيث لا علم لنا من أى وجه هو كذلك . فان نازع منازع فيما نصححه أو نزيفه فلم يمكنا أن نبين له وجوه الصحة أو التزييف ، وإن اتفق فيما صححناه أو زيفناه شيء هو فى الحقيقة كذلك لم يكن ذلك إلا ضرباً من ضروب المصادفة العشوائية التى لا يمكن أن تكون كذلك دائماً ، وفى نفس الوقت لم نكن على يقين فى شيء مما صح أو زيف بالمصادفة (١) .

وإذا كان هذا شأن الآراء التى لم تمتحنها القوانين المنطقية فما أسهلها أن تكون معرضة للنقض ؛ لأنها لم تأت عن طريق صحيح ؛ فقد يفسد اليوم ما صح مصادفة بالأمس . ويترتب على جهلنا بالمنطق أيضاً أننا إما أن نحسن الظن بجميع الناس ، وإما أن نتهمهم جميعاً ، وإما أن نميز بينهم على غير أساس سليم للتمييز ، وحسن الظن بجميع الناس ظلم ؛ لأن الحق يتعين لدى بعضهم ، كما إن اتهام جميع الناس كذلك . ولا سبيل إلى التمييز بينهم على أساس سليم ؛ لأننا لا نؤمن أن يكون فيمن قد أحسنا فيه الظن ، من هو مموه مشنع فيكون قد صلح عندنا المبطل ، كما لا نأمن أن يكون ممن قد اتهمناه من ليس كذلك فنكون قد اطرحناه ونحن به غير شاعرين . وحيث بطلت هذه الاحتمالات ، وتبين فسادها وحيث إن فسادها ناشيء عن جهلنا بالمنطق فقد تبين أنه صناعة ضرورية لمن أحب ألا يقتصر فى اعتقاداته وآدابه على الظنون ، وهى الاعتقادات التى لا يأمن صاحبها من نفسه أن يرجع عنها إلى أضدادها . أما من قنع بالظن وآثره على اليقين فليست صناعة المنطق ضرورية فى حقه (٢) . وإلى هنا يكون قد بان أى مكان يحتله المنطق بين العلوم ، لدى المعلم الثانى (٣) .

---

(١) الفارابى . إحصاء العلوم ص ١٥ (٢) نفس المصدر ص ١٦

(٣) لعل ما يزيد هذا الموقف وضوحاً أيضاً ما ذكره الفارابى فى رسالته « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » قال : فأما الكتب التى يتعلم منها البرهان المستعمل فى الفلسفة فبعضها يقرأ قبل علم البرهان وبعضها يتعلم منه البرهان ، وبعضها يحتاج إلى قراءته بعد علم البرهان . أما التى يتعلم منها قبل علم البرهان فبعضها يتعلم منه أجزاء النتيجة التى يصح بها البرهان وبعضها يستعمل فى أجزاء المقدمات التى تستعمل فى البرهان . أما التى يتعلم منها أجزاء النتيجة التى يصح بها البرهان ، فى كتابه المسمى « باريمنياس » وأما التى يتعلم منها أجزاء المقدمة المستعملة فى البرهان ففى كتابة المسمى « قاطيغورياس » وأما التى يتعلم منها البرهان ففى كتبه فى البرهان ، وبعض هذه الكتب يتعلم منه شكل البرهان وبعضها =

موقف الفارابى ممن يدعى الاستغناء عن هذه الصناعة :

يناقش الفارابى هؤلاء الذين يزعمون أن فى الدربة التى تتولد عن كثرة استعمال الأقاويل والمخاطبات الجدلية غنية عن تعلم قوانين المنطق ، ويرد الفارابى هذا الزعم بكل قوة ويرى أن قول هؤلاء أشبه ما يكون بمن يزعم أن الارتياض والدربة بحفظ الأشعار والخطب والاستكثار من روايتها يغنى عن دراسة قوانين النحو ، ويقرر فى أكثر من موضع فى كتبه ، قياس المنطق على النحو من حيث إن قوانين المنطق ضرورية التعلم قياساً على النحو ، مؤكداً تلك الفكرة التى طالما رددها فى أكثر من موضع فى كتابه « إحصاء العلوم » وهى أن قوانين المنطق عقلية عامة لا تخص أمة دون أخرى، لا يستغنى عنها فى التفكير السليم كما لا يستغنى عن النحو فى المنطق السليم (١) .

موقفه من الذين يرون أن المنطق فضل لا يحتاج إليه :

الفرق بين هؤلاء ومن سبقهم من القائلين بالاستغناء عن المنطق اعتماداً على كثرة استعمال الأقاويل الجدلية ، واضح ؛ لأن أولئك يزعمون الاستغناء عنه ببديل صناعى وهؤلاء يزعمون الاستغناء عنه ببديل فطرى . وحجة هؤلاء أن الله قد أودع فى فطر بعض الناس صفاء العقل وجودة الذهن ونضج القريحة بحيث لا يخطئون الحق أصلا دون تعلم قوانين المنطق . ولا يملك الفارابى رداً على هؤلاء سوى ما ذكره من قبل من أن شأن هؤلاء كشأن من يزعم الاستغناء عن النحو اعتماداً على سلامة الفطرة من غير احتياج إلى قوانين النحو.

ولعل ما رد به ابن سينا على هؤلاء كان أوضح ، حيث يرى أن الفطرة

= يتعلم منه العنصر الذى يكون منه البرهان وشكل البرهان ، ويتعلم من كتابه فى القياس وهو المسمى أنالوطيقا وعنصره فى كتابه المسمى بالبرهان المعروف بأفودقطيقا . وأما التى يحتاج إلى قراءتها بعد علم البرهان فهى الكتب التى يفرق بها بين البرهان الصحيح والبرهان الكاذب ، وبعضه كذب خالص ، وبعضه مشوب ، والبرهان الكاذب كذباً خالصاً يتعلم من كتابه فى صناعة الشعر . وأما البرهان المشوب فبعضه ما حقه مساو لكذبه وبعضه كذبه أكثر من حقه وبعضه ما حقه أكثر من كذبه . فالذى كذبه مساو لحقه يتعلم من كتابه فى صناعة الخطباء . والذى كذبه أقل من حقه يتعلم من كتابه فى مواضع الجدل والذى كذبه أكثر من حقه فيتعلم من كتابه فى صناعة المغالطين . ص ٦٠-٦٢.

(١) الفارابى . إحصاء العلوم ص ١٦

إذا أصابت ، كانت كرمية من غير رام ،والقول بالاقتصار عليها يفضى إلى إلغاء العلم والصناعات ، والدليل على أنها لا تكفى تعدد المذاهب واختلاف الناس فيما بينهم ومناقضة الإنسان لنفسه (١) . وقد يكون أيضاً فى رد ابن سينا على من يزعم أن فى التدريب على الكلام والجدل غناء عن المنطق وضوح لم نجده لدى الفارابى. يقول ابن سينا : « إن الذوق السليم قد يغنى عن العروض فى قرض الشعر ، والفطرة البدوية قد تغنى عن النحو ، أما صناعة المنطق فلا غنى عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والروية ، إلا أن يكون إنساناً مؤيداً من عند الله (٢)».

العلاقة بين علم المنطق وعلم اللسان :

يقارن الفارابى بين صناعة المنطق وصناعة النحو فيرى أن نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو إلى اللسان والألفاظ ،فكل ما يعطيه علم النحو من قوانين فى الألفاظ يعطى علم المنطق نظائرها فى المعقولات ، ويفرق بينهما فى أن قوانين المنطق عامة لأنها قوانين عقلية ، لا تختلف باختلاف الزمان والمكان واللغات . أما قوانين النحو فتخص لغة كل أمة . وكأنى بالفارابى فى هذا المقام يشير إلى تلك الحملة التى بدأها الإمام الشافعى رضى الله عنه والتى كان لها أنصار من بعده ، تلك الحملة التى قامت أساساً على الإيمان بكفاية اللغة فى كل فنونها عن اللسان اليونانى عامة ومنطق أرسطو خاصة . وقد تمثلت هذه الحملة بأوضح ما تكون لدى كل من أبى العباس الناشىء المعروف بابن شرشير ، وابن قتيبة ، وابن الأثير ، وأبى سعيد السيرافى وغيرهم ممن ظاهر المنطق والمنطقيين العداء ، على هذا الأساس .

موضوع المنطق لدى الفارابى :

وأما موضوع المنطق عنده فهو المعقولات من حيث يدل عليها بالألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات . وإنما كانت المعقولات من حيث يدل عليها بالألفاظ موضوعاً للمنطق ؛ لأننا إذا كنا بصدد تصحيح

---

(١) ابن سينا . المدخل من منطق الشفاء ص ١٩

(٢) نفس المصدر ص ٢٠ والنجاة ص ٥ .

رأى ، فاما أن نصححه عند أنفسنا بأن نتفكر ونروى ونقيم فى أنفسنا أموراً ومعقولات شأنها أن تصحح ذلك الرأى . وإما أن نصححه عند غيرنا بأن نخاطبه بأقاويل نفهمه بها الأمور والمعقولات التى شأنها أن تصحح ذلك الرأى .

ولا يمكن أن نصحح أى رأى اتفق بأى معقولات اتفقت . ولا أن توجد تلك المعقولات بأى عدد اتفق ، ولا بأى أحوال وتركيب وترتيب اتفق . بل نحتاج فى كل رأى نلتمس تصحيحه إلى أمور ومعقولات محددة . وإلى أن يكون بعدد معلوم ، وعلى أحوال وتركيب أو ترتيب معلوم ، وتلك ينبغى أن تكون لحال الألفاظ التى نعبر بها عندما نصحح رأى الغير . لذلك نضطر إلى قوانين تحوطنا فى المعقولات وفى العبارة عنها . هذه القوانين تمنعنا من الخطأ فى التفكير وفى اللفظ معاً . ولعل هذا الربط المحكم بين الفكر والقول هو ما حدا بأحد مؤرخى الفلسفة ونعنى به « ديبور » إلى أن يقول عن الفارابى : « ليس منطق الفارابى مجرد تحليل للتفكير العلمى ، بل هو يشتمل إلى جانب هذا على كثير من الملاحظات النحوية (١) » .

وقد حقق الفارابى علة تسمية المنطق بهذا الاسم ، شارحاً المعانى التى يدل عليها هذا اللفظ . فيرى أن كلمة منطق مشتقة من النطق ، ولفظ النطق يطلق ويراد منه معان ثلاثة :

أحدها : أن يراد به القول الخارج بالصوت ، الذى يكون تعبيراً عما فى النفس .

ثانيها : أن يراد به القول المركوز فى النفس ، وهو المعقول الذى يدل عليه بالألفاظ .

ثالثها : القوة النفسانية التى فطر الإنسان عليها ، والتى بمقتضاها يميز بين الأشياء دون غيره من الحيوانات ، وهذه القوة تكون أصلا فى تحصيل الصنائع والعلوم وتكون بها الروية والتدبر والتمييز بين الجميل والقبيح .

---

(١) ديبور . تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٣٥ الترجمة العربية للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة (طبعة القاهرة ١٩٣٨م) .

وعلم المنطق يشمل هذه الأنحاء الثلاثة لمعنى النطق (١).

وإنما كان كذلك ، لأن تصحيح الرأى عند الشخص نفسه إنما يكون بالتفكير فيه ، وذلك باسناده إلى أمور معقولة بالبداهة تقاس بها صحة الآراء. وأما بالنسبة إلى غيره فيكون بمخاطبته بأقاويل يفهم بها الأمور المعقولة التى من شأنها تصحيح هذا الرأى . ويقرر الفارابى أن الرأى لا يكون فى مجال التصور ، لأنه ليس مشتملا على حكم ، وعلى هذا فان تصحيح الرأى لا يكون إلا فى التصديقات . وطريق ذلك هو الاستدلال بالبرهان . فمثلا إذا أردنا تصحيح رأى من يرى أن العالم قديم ، فما علينا إلا أن نعمد إلى قياس تكون مقدماته معلومة لدى صاحب هذا الرأى ، كعلمه بأن العالم متغير وأن كل متغير محدث . فبضم هاتين المقدمتين يتكون منهما قياس صحيح ، ينتج عنه أن العالم محدث . وبهذا يتبين لنا أنه لا يمكن تصحيح أى رأى بأى كلام اتفق ، بل لابد من مراعاة قوانين خاصة هى التى عرفت لدى المتقدمين باسم القياس (٢) .

والفارابى — كما هو شأنه دائماً — شديد الثقة بأفلاطون وأرسطو ، ومحاولته التوفيق بينهما معروفة ، وقد كان للمنطق نصيب من هذا التوفيق ، ولعله كان يهدف من وراء ذلك إلى أن الأمور المعقولة العامة لا يختلف فيها اثنان ، ونسى الفارابى أنهما كانا بصدد وضع أسس للعلم ، ولابد فى ذلك من الاعتماد على أمور هى بمثابة المصطلحات . ولكل إنسان الحق فى وضع ما يشاء من المصطلحات ، والمصادرات لأنها أساس كل علم ، ومعيار

---

(١) ولكى لا يلتبس المنطق كمفهوم يشمل هذه المعانى الثلاثة بأحدها وهو النطق باللسان شرح الفارابى هذه النقطة على سبيل التوضيح فى كتابه التنبيه على سبيل السعادة ، (ص ٢٣ ط. الهند) قال : أما الصناعة التى تفيد العلم بصواب العبارة فهى صناعة النحو . وسبب الغلط فى ذلك هو مشاركة المقصود بصناعة النحو المقصود بصناعة المنطق فى الاسم فقط ، فإن كليهما يسمى باسم المنطق ، وبين صناعة النحو وصناعة المنطق تشابه ما ، هو أن صناعة النحو تفيد العلم بصواب مايلفظ به ، والقوة على الصواب منه بسبب عادة أهل لسان ما ، وصناعة المنطق تفيد العلم بصواب ما يعقل والقدرة على اقتناء الصواب فيما يعقل .

(٢) الفارابى . إحصاء العلوم ص ١٨ .

الصحة والخطأ منصب على نتائج هذه الاصطلاحات من حيث تناقضها أو عدمه مع ما بنيت عليه .

وعلى كل حال فقد حاول الفارابى فى كتابه (الجمع بين رأيى الحكيمين) أن يجعل من فلسفتهما على العموم ، ومن منطقهما على الخصوص وحدة منسجمة ، يقول الفارابى : «لما رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا فى حدوث العالم وقدمه وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً فى إثبات المبدع الأول ، وفى وجوب الأسباب منه ، وفى أمر النفس والعقل ، وفى المجازاة على الأفعال خيرها وشرها ، وفى كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية ، أردت فى مقالتى هذه أن أشرع فى الجمع بين رأيهما ، والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ، ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين فى كتبهما (١) » .

وقد أورد الفارابى فى هذا الكتاب أهم المسائل التى يظن فيها الخلاف بين الفيلسوفين فى جميع العلوم . أما ما يتعلق بالمنطق منها فقد أرجع الخلاف الظاهرى — من وجهة نظره — إلى أسباب أهمها :

١ — تباين مذهبهما فى تدوين العلوم ، وتأليف الكتب ، وذلك أن أفلاطون كان يمنع فى أول حياته العلمية عن تدوين العلوم وإيداعها بطون الكتب دون العقول المرضية والصدور الزكية ، فلما خشى على نفسه الغفلة والنسيان لجأ إلى الرموز والألغاز ، قصداً منه لتدوين علمه وحكمته على السبيل الذى لا يطلع عليه إلا المستحقون لها ، والمستوجبون للإحاطة بها بحثاً وتنقيراً واجتهاداً . أما أرسطو فكان مذهبه الإيضاح والتدوين والتبليغ والكشف والبيان .

٢ — عدم تفريق الناظر فى فلسفتهما بين مجالات الاستعمال المختلفة للمصطلح الواحد . ويضرب الفارابى لذلك مثلا بأمر الجواهر ، أيهما أقدم . فيذكر أن أفلاطون يرى أن أفضل الجواهر وأقدمها وأشرفها هى الجواهر القريبة من العقل والنفس ، البعيدة عن الحس والوجود المادى . أما أرسطو فيصرح فى كتاب المقولات بأن أولى الجواهر بالتفضيل والتقدم هى الجواهر الأول التى هى الأشخاص . فلما كان حكم أفلاطون على الجواهر فى مجال

---

(١) الفارابى . مقدمة كتاب : (الجمع بين رأيى الحكيمين) (ط. القاهرة ١٣٢٥ ه)

الطبيعة وحكم أرسطو عليها فى مجال المنطق كان الخلاف بينهما غير متوارد على الشىء الواحد — الجواهر — فى مكان واحد (١) .

٣ — ولعل أهم العوامل فى وجود الخلاف الظاهرى بين الفيلسوفين — من وجهة نظر الفارابى — انتحال بعض الشراح آراء خاطئة ونسبتها إلى أفلاطون .

ويضرب لذلك مثلا بما انتحله أمونيوس ، من أن القياس المختلط من الضرورى والوجودى إذا كانت الكبرى منهما ضرورية كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ، ونسب أمونيوس ذلك الرأى إلى أفلاطون . ولما كان أرسطو يرى خلاف ذلك — يعنى أن تكون النتيجة ضرورية تبعاً للكبرى فقد كان الخلاف بينهما من نسبة آراء لأفلاطون لم يقل هو بها (٢) .

أجزاء المنطق لدى الفارابى :

وأجزاء المنطق لدى الفارابى هى نفس أجزائه لدى أرسطو ، وقد تابع الفارابى الشراح فى ترتيب كتب أرسطو المنطقية ولكنه خالفهم فى أنه لم يعد إيساغوجى جزءاً منه ، وربما كان هذا منه إمعاناً فى احترام تقسيم المعلم الأول ، ولكنه على كل حال كان له فى طبيعة هذه الكليات رأى سنذكره فيما بعد . وأجزاء المنطق كما ذكرها الفارابى هى (٣) :

الأول : ما يشتمل على قوانين الألفاظ المفردة وهو الجزء المسمى بالمقولات (قاطيغورياس) .

الثانى : ما يشتمل على قوانين الأقاويل البسيطة وهو كتاب العبارة (بارى أرمنياس) .

الثالث : ما يحتوى على القوانين العامة للأقيسة المشتركة للصنائع الخمسة وهو المسمى بالقياس (أنا لوطيقا الأولى) .

الرابع : ويشتمل على القوانين التى يمتحن بها الأقاويل البرهانية وهو المسمى بالبرهان (أنالوطيقا الثانية) .

---

(١) نفس المصدر ص ٨ — ٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢ . وكلام الفارابى هنا صحيح ، فإنه لم يثبت تاريخياً أن أفلاطون استعمل القياس وكل ما ينسب إليه من عمل فى طرق الاستدلال هو القسمة .

(٣) اعتمدت على كتاب « إحصاء العلوم » لأنه ليس بين أيدينا من كتب الفارابى المنطقية شىء .

الخامس : ما يشتمل على القوانين التى تمتحن بها الأقاويل الجدلية وكيفية السؤال والجواب الجدلى ، وهو المسمى بالجدل (طوبيقا) .

السادس : وفيه قوانين الأقيسة التى شأنها أن تغلط عن الحق ، وتلبس وتحير ، كما يحتوى على جميع الأمور التى يستعملها المشنع والمموه ، كيف تفسح وبأى الأشياء تدفع ، وكيف يتحرز الإنسان من أن يغلط فى مطلوباته . وهذا الكتاب يسمى بالسوفسطيقا (الحكمة المموهة) .

السابع : ما يحتوى على القوانين التى تمتحن بها الأقاويل الخطبية وهو المسمى بالخطابة (ريطوريقا) .

الثامن : ويحتوى على القوانين التى تمتحن بها الأشعار . ومقاييس الجودة فى هذه الصناعة وهو المسمى كتاب الشعر (فيوطيقا) .

ولكن أى هذه الأجزاء أهم لدى الفارابى ، أو بمعنى آخر أيها المقصود بالذات فى صناعة المنطق ؟ يقرر الفارابى — كما قرر أرسطو (١) — أن الجزء الرابع وهو الخاص بالبرهان هو المقدم بالشرف والرياسة على بقية الأجزاء الأخرى . وشأن هذه الأجزاء بالنسبة له إما توطئة ومدخل إليه وهى الأجزاء الثلاثة — المقولات والعبارة والقياس المطلق — وإما لواحق له تكون بمثابة التنبيه لطالب الحق حتى لا يختلط لديه طريق الحق بغيره من الطرق ، فمتى عرف قوانين هذه الصناعات تبين له أى طريق يسلك .

ولا يفوت الفارابى أن يبين طبيعة كل جزء من الأجزاء الخمسة المعروفة بالصناعات الخمس ، ويبين أى المواد تتألف منها هذه الصناعات والنتائج التى تحصل عنها ، والمقام الذى تستعمل فيه كل صناعة . فالأقيسة البرهانية هى التى من شأنها أن تفيد العلم اليقينى ، سواء استعملها الإنسان فيما بينه وبين نفسه أو بينه وبين غيره . والعلم الحاصل عن البرهان لا يمكن أن يكون خلاف ذلك ، كما لا يمكن الرجوع عنه ، كما لا تقع فيه الشبهة ولا يتوجه إليه الارتياب . **أما الجدل فبطبيعته** أن تلتمس به الأشياء المشهورة ، التى من شأنها إيقاع الظن القوى فى رأى قصد تصحيحه ، إما عند المجادل أو خصمه . وأما القياس السوفسطائى فمن طبيعته أن يستعمل فى مقام التلبيس والإيهام .

(١) منطق أرسطو جـ ١ ص ١٠٣ .

وأما الأقاويل الخطبية فهى التى من شأنها أن يلتمس بها الاقناع الذى لا يصل إلى مرتبة اليقين.وتخالف الخطابة الجدل فى أن درجات الاقناع بها تتفاوت قوة وضعفاً بتفاوت المادة التى يستعملها الخطيب . والقياس الشعرى يستعمل فى مقام إثارة النفس ، ويتألف من أشياء ، شأنها أن تخيل فى الأمر الذى فيه القول خيالا من شأنه أن يحرك الإرادة للفعل .

وإذا كان للبرهان لدى الفارابى المقام الأول لأنه طريق المعرفة اليقينية فان للشعر لديه المقام الأدنى لأنه طريق المعرفة الكاذبة (١) .

إيساغوجى فورفوريوس :

لم نجد مكاناً لإيساغوجى بين أجزاء المنطق لدى الفارابى كما رأينا ، ولعل الفارابى كان يقصد أجزاءه عند المعلم الأول ، ولكنه على كل حال لم يعف نفسه من الحكم على الكليات الخمس ، فقد قرر كما قرر فوفوريوس من قبل الوجود الثلاثى للكليات . الوجود قبل الكثرة فى العقل الفعال ، والوجود فى الكثرة ، والوجود بعد الكثرة . وعلى هذا ففلسفته — كما يقول ديبور — تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعانى الكلية وهى : الرأى القائل بأن الكلى سابق على الجزئى والرأى القائل بأنه قائم به والقائل بأنه بعده (٢) .

تقسيم المدرك إلى تصور وتصديق :

والفارابى يتابع الشراح فى تقسيمهم العلم إلى تصور مطلق ، كما يتصور العقل الشمس والقمر وجميع البسائط الأولية ، وإلى تصور معه حكم وهو التصديق كتصديقنا بأن الكل أعظم من أجزائه . ومن التصورات ما لا يتم إلا بتصور يتقدمه ، كما لا يمكن تصور الجسم إلا بعد تصور الطول والعرض والعمق . وليس ذلك فى كل تصور ، بل لابد من الانتهاء إلى تصور أولى لا يقتضى تقدم شىء آخر عليه ، لأنه بين فى نفسه كتصور الوجود والوجوب والإمكان ، فان هذه التصورات معان ظاهرة مركوزة فى النفس ، ومتى رام أحد إظهارها بالكلام عليها فالسبيل إلى ذلك تنبيه الذهن فقط ، لا إظهارها بأشياء هى أشهر منها . وشأن التصديق فى ذلك شأن التصور

(٢.١) ديبور . تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٣٨.

فمنه ما لا يمكن التصديق به ما لم يدرك قبله أشياء أخر كالتصديق بأن العالم محدث ، فيحتاج أولا إلى التصديق بأن العالم مؤلف وأن كل مؤلف محدث ، وينشأ عن انضمام المقدمتين قرينة تنتج أن العالم محدث . وأما النوع الآخر من التصديقات ، فهى التصديقات الأولية التى لا تقبل البرهنة عليها ، لأنها ظاهرة فى العقل ، كأحكام عدم التناقض وكون الكل أعظم من بعض أجزائه (١) . وفى نهاية بحثنا عن موقف الفارابى من المنطق نريد أن نتساءل : هل كان الفارابى مجرد شارح لمنطق أرسطو أم كان له فوق ذلك نظرات جديدة ؟ الواقع أن الإجابة عن هذا السؤال غاية فى الصعوبة ، ومرجع ذلك إلى أن كتب الفارابى المنطقية لم يبق منها شىء بين أيدينا ، وكل ما نستطيع أن نقوله لا يتجاوز الاستنتاج مما ذكره المؤرخون. فقد ذكر هؤلاء أن الشطر الأكبر من كتبه لا يعدو أن يكون شروحاً وتعليقات على فلسفة أرسطو وعلى كتبه المنطقية على وجه الخصوص (٢) . من ذلك تعليقه على كتاب المقولات وأنالوطيقا الأولى والثانية وطوبيقا وسوفسطيقا وريطوريقا وبويطيقا (٣) . وقد كان لكتاب البرهان لدى الفارابى كما كان له لدى المعلم الأول المكانة الأولى، لذلك نراه قد اهتم به أيما اهتمام ، حتى ذكر المؤرخون أنه كتب فى البرهان وحده ستة كتب هى :

١ — شرح كتاب البرهان الأرسطوطاليسى .
٢ — كتاب شرائط البرهان .
٣ — كتاب اكتساب المقدمات .
٤ — كتاب شرائط اليقين .
٥ — كتاب البرهان .
٦ — كتاب البرهان على جهة التعليق .

وقد ذكرت أسماء هذه الكتب فى فهرس مؤلفات الفارابى بالاسكوريال تحت رقم ٨٨٤ ولم يبق منها — حسب ما يرى بعض الباحثين (٤) — إلا الرابع

(١) الفارابى . عيون المسائل ص ١—٢ (طبعة القاهرة ١٩١٠ م) .
(٢) صاعد . طبقات الأمم ص ٦١ — وانظر أيضاً : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٤٨ .
(٣) عثمان أمين. مقدمة إحصاء العلوم ص ٢١ ، ديبور . تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٣٢ .
(٤) عبد الرحمن بدوى . مقدمة كتاب البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ٣٥ .

والخامس . والأول منها وهو كتاب شرائط اليقين يوجد فى المخطوط رقم ١٠٠٨ عبرى بالمكتبة الأهلية بباريس . والثانى موجود منه نسخه بمكتبة ما نشستر تحت رقم ٣٧٤ ب وأخرى فى طهران (الفهرست ج ١ برقم ٧ الخامس منه) وثالثة بالاسكوريال تحت رقم ٦١٢ من فهرست دارنبور (١) .

مما تقدم يتبين لنا أن الفارابى لم يأت بجديد فى نظريات أرسطو المنطقية وأن عنايته كانت متوجهة نحو الشرح والتعليق والتوسع فى دراسته وإذاعته بين أهل زمانه (٢) . ولعل السر فى ذلك يرجع إلى أنه كان ينظر إلى أرسطو نظرة إجلال وإكبار بحيث اعتقد أنه لم يترك للآخرين شيئاً ، وأن آراءه ونظرياته كانت هى الحقيقة المطلقة (٣) .

(٢) ابن سينـــــا

لعل أهم ما يجعل أحكامنا صحيحة على منطق ابن سينا ، هو أن كتبه المنطقية كانت أسعد حظاً من كتب الفارابى ، فاذا كانت معظم كتب الأول قد بددتها أيدى الزمن كما ذكرنا من قبل فان كتب الثانى ظلت تحتل مكانتها العالمية فى الدراسات المنطقية . وقد كتب ابن سينا منطقه فى ثلاثة كتب

---

(١) نفس المصدر .

(٢) من الخير أن نذكر هنا رأى القاضى صاعد بالتفصيل حتى يساعدنا على صحة ما نذهب إليه . يقول صاعد عن الفارابى : «إنه فيلسوف المسلمين على الحقيقة ، أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان فبذ جميع أهل الاسلام فيها ، وأتى عليهم فى التحقيق ، بما شرح غامضها وكشف سرها ، وقرب تناولها ، وجمع ما يحتاج إليه منها فى كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، منبهة على ما أغفله الكندى وغيره من صناعة التحليل . وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها ، وكيف تصرف صورة القياس فى كل مادة منها فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاصلة » طبقــات الأمم ص ٦١ — ٦٢ .

(٣) ومن الخير أيضاً أن نشير إلى أن الفارابى قد أراد أن يضفى على عمله المنطقى شيئاً من الشرعية فكتب فى المنطق — كما يذكر ابن أبى أصيبعة — كتاباً بعنوان « كلام جمعه من أقاويل النبى (ص) ، يشير فيه إلى صناعة المنطق» ولو صحت هذه الرواية لكان لها دلالتها العميقة ، فإن معنى ذلك أن هذا الكتاب لم يؤلف إلا ترضية لنزعات مناوئة ، وهذا يدلنا على أن المعارضة للمنطق كانت تسير جنباً إلى جنب مع النزعات المؤيدة لدراسته (انظر : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ٨٠ ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى) .

أكبرها على التوالى . الشفاء فالإشارات فالنجاة ، وأما كتابه منطق المشرقين فهو محاولة لم تكتمل ، أو على الأقل لم يصل إلينا منها إلا قسم التصورات والقضايا من التصديقات ، وليس فيه– حسب علمنا – أى جديد يخالف ما جاء فى بقية كتبه المنطقية . والآن سنتحدث عن غرض المنطق لدى ابن سينا وموضوعه وحكم دراسته ثم نتبع ذلك ببيان ما فيه من جدة إن كانت.

أما عن غرض المنطق عند ابن سينا فقد بين ذلك بقوله : « المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فى فكرة (١) » . والملاحظ أن ابن سينا جمع فى هذا القول فائدتين :

الأولى : بيـــان ماهية المنطق .

الثانية : بيان لميته أعنى الغرض منه (٢) .

فالمنطق آلة ، والغرض منه ، كونها لدى الإنسان . وإذا كان المنطق آلة فهل هذا يعنى أنه فن لا علم ؟ يقرر الطوسى شارحاً كلام ابن سينا أن المتنازع فيه هل هو علم أو لا ؟ ليس مما يقع بين المحصلين ، لأنه – باتفاقهم جميعاً – صناعة متعلقة بالنظر فى المعقولات الثانية . وسأزيد هذا الموضوع بياناً عند الحديث عن مكانة المنطق لدى ابن سينا . والقول بأنه إذا كان آلة للعلوم فلا يكون من جملتها ، ليس قولا صحيحاً ، لأنه ليس آلة لجميعها حتى الأوليات عنها ، بل لبعضها – يعنى النظرية – وكثير من العلوم يكون كذلك ، كعلم النحو للغة والهندسة للهيئة .

ويعنى ابن سينا بالفكر هنا ما يكون لدى الانسان من أمور حاضرة فى ذهنه متصورة أو مصدق بها ، تصحح انتقال الذهن للتوصل إلى مجهول تصورى أو تصديقى ، سواء كان تصديقاً علمياً أو ظنياً أو وضعاً وتسليماً (٣) . مما يختلف باختلاف المعلومات التى أدت إليه ، ولا يزيد ابن سينا فى منطق المشرقين عما قاله فى الإشارات عن غرض المنطق ، فهو يصرح بأن هذا العلم يكون آلة فى سائر العلوم النظرية ، لأنه يكون منبهاً على الأصول التى

---

(١) ابن سينا . الإشارات والتنبيهات ص ١٦٧ .

(٢) نفس المصدر تعليق نصير الدين الطوسى .

(٣) الإشارات ص ١٧١ .

يحتاج إليها كل من يقتنص المجهول من المعلوم ، وذلك باستعمال المعلوم على نحو وجهة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤدين بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول ، فيكون هذا العلم مشيراً إلى جميع الأنحاء والجهات التى تضل الذهن وتوهمه استقامة مأخذ نحو المطلوب من المجهول ولا يكون كذلك (١) .

منفعة المنطق :

وأما من ناحية منفعته فهو الصناعة النظرية التى تعرف أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة حداً ، والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهاناً ، وتعرف أنه من أى الصور والمواد يكون الحد الاقناعى الذى يسمى رسماً ، وعن أى الصور والمواد يكون القياس الاقناعى الذى يسمى ما قوى منه أو وقع تصديقاً شبيهاً باليقين جدلياً وما ضعف منه وأوقع ظناً غالباً خطابياً ، كما تعرف هذه الصناعة من أى صورة ومادة يكون الحد الفاسد وعن أى صورة ومادة يكون القياس الفاسد الذى يسمى مغالطياً سوفسطائياً ، وهو الذى يتراءى أنه برهانى أو جدلى ولا يكون فى الواقع كذلك . كما أن من منفعة المنطق أنه يبين عن أى صورة ومادة يكون القياس الذى لا يوقع تصديقاً ألبتة ولكن تخييلا يرغب النفس فى شيء أو ينفرها ويقززها ويبسطها أو يقبضها ، وهو القياس الشعرى (٢) .

ويبالغ ابن سينا فيجعل من دراسة المنطق أساساً أخلاقياً ، فيقرر أن تعلم المنطق أساس فى تحصيل كمال النفس ، ويعلل ذلك بأن استكمال الإنسان هو أن يعلم الحق لأجل نفسه والخير لأجل العمل به ، ولما كانت الفطرة الأولى والبديهة من الانسان وحدهما ، غير كافيين فى ذلك كان لابد من أن يحصل الإنسان على هذا العلم بطريق النظر والاكتساب . وهذا الاكتساب يكون بواسطة من المعلوم على كيفية وترتيب مخصوصين ، ولما كان الأمر كذلك فقد وجب أن يكون الانسان مبتدئاً بعلم كيفية اكتساب المجهول من المعلوم . وكيف يكون حال المعلومات وانتظامها حتى تفيد العلم بالمجهول (٣) .

(١) ابن سينا . منطق المشرقيين ص ٥–٦ (نشرة المكتبة السلفية . القاهرة ١٩١٠ م) .
(٢) ابن سينا . النجاة ص ٤–٥ .
(٣) ابن سينا : المدخل من كتاب الشفاء ص١٦.

مكانة المنطق بين العلوم فى نظر ابن سينا :

يرى ابن سينا أن المنطق نعم المعين فى إدراك العلوم كلها ، لذلك كان من حق فاضل المتأخرين — الاسكندر الأفروديسى — أن يفرط فى مدحه فيجعله رئيساً للعلوم كلها ، لا خادماً لها ، كما يرى غيره من الشراح . والسبب فى هذا الغلو لدى فاضل المتأخرين أن المنطق علم معيارى توزن به العلوم كلها . ولكن ابن سينا يرى أن كون العلم معياراً للعلوم كلها لا يرفعه وكونه ليس كذلك لا يضعه ، بل مرجع ذلك إلى شرف العلم فى نفسه ، ولعل هذا راجع فى رأى ابن سينا إلى اعتبار المنطق علماً ومعياراً فى نفس الوقت ، فهو من حيث كونه علماً له قواعده وأصوله ومسائله ليس معياراً ، وإلا لاحتجنا فى ذلك إلى آلة أخرى ، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية . بل توضع أصوله وضعاً اصطلاحياً كما هو الشأن فى كل علم . وأما من حيث كونه آلة فانه علم معيارى توزن به العلوم الأخرى . كما قد يكون للعلم الالهى لشرف موضوعه مرتبة فوق مرتبة المنطق . ومآل المذهبين واحد . غير أن ابن سينا لما رأى أن المنطق جزء من العلوم الفلسفية وآلة لها فى نفس الوقت(١) لجأ إلى هذا التفسير حتى لا يتناقض فى قوله .

ثم يرد ابن سينا على من يقول : إن كان المنطق محتاجاً إليه فى المباحث الفكرية ، فيجب أن يكون محتاجاً إليه فى تعلم صناعة المنطق نفسه . وأن يكون القياس محتاجاً إلى معرفته قبل المباحث المتقدمة عليه ليعلم به صحتها . ثم ما بال قوم يبرهنون ولا قانون عندهم ، فأرشميدس الذى يبرهن على التعاليم لم يكن المنطق فى زمانه محصلا ؟ يقول ابن سينا رداً على هذا الكلام : « إن التعليم على وجهين : تعليم هو إفادة العلم بما من شأنه أن يجهل . كمن يعلم أن الزوايا الثلاث مساوية لقائمتين ، وتعليم هو تذكير وإعداد . أما التذكير فأن يجعل الأمر الذى لا يجهل إذا أخطر بالبال مخطراً بالبال ، فان الذى ليس خاطراً بالبال هو مجهول من حيث ليس هو علماً بالفعل التام ، بل هو علم بالقوة القريبة من الفعل . وأما الإعداد فأن يخطر معه بالبال أمور تجرى مجراه ، يكون كل واحد منها إذا علم لم يفد إلا العلم به نفسه ، وإذا أخطر

---

(١) ابن سينا . القياس من منطق الشفاء ص ١٥ .

بالبال فى مجاورة الآخر يوقع منهما أن يفيدا علماً لم يكن (١) .

وينتهى ابن سينا من هذا إلى أن الأمور التى تعلم فى علم المنطق ، منها ما تعلمه على سبيل التذكير والإعداد ، ومنها ما هو على سبيل الوضع ، ومنها ما هو على سبيل النتاج والاحتجاج . فأكثر ما فى قاطيغورياس وبارى أرميناس ، هو تذكير وإعداد ، وغير هذين من أبواب المنطق الأخرى خليط من التذكير والوضع . فلذلك لا حاجة إلى جميع المنطق فى جميع المنطق (٢) .

ولو أجاب ابن سينا على هذا السؤال بأن المنطق — كأى علم من العلوم الموضوعة — لا يحتاج إلى شيء يوزن به لأن قواعده وأصوله ينبغى أن تكون من قبيل المسلمات لكان خيراً مما أجاب . ولو أجاب بأن المنطق كعلم صناعى هو صورة من المنطق الفطرى القائم على صريح العقل لكان أحسن من هذا وذاك . ولكن الذى ألجأه إلى هذا التخريج المتعسف هو قوله بأن المنطق علم وفن فى نفس الوقت .

رد ابن سينا على من يقول أن الفطرة كافية فى إدراك الصواب من الخطأ فى التصورات والتصديقات :

يردد ابن سينا ما قاله الفارابى من قبل ، وهو أن الفطرة وحدها غير كافية فى إدراك الصواب من الخطأ فى التصورات والتصديقات ؛ ويعلل ذلك بأن الناس يختلفون فى كثير من الأمور ، بل إن الفرد الواحد يناقض نفسه أحياناً كثيرة . وإذا وصل إلى الصواب بدون هذه الصناعة فهو كالرمية

---

(١) نفس المصدر ص ١٦ .

(٢) ابن سينا . القياس من منطق الشفاء ص ١٧ ، ثم أجاب ابن سينا على الشطر الثانى من السؤال بقوله : « لا ننكر أن يبرهن غير المنطقى ، وأن يجادل غير المنطقى ، وأن يخطب غير المنطقى . لكن هذه الأشياء بالملكة لا بالقانون ، ومعلوم أن الملكة معارفها ناقصة ، لأنه يجوز أن تزول كما زالت الملكة النحوية عند العرب ، لأنهم كانوا معولين على الملكة . فلو كانت لهم مع الملكة قوانين تصدر أفعال الملكة عن الملكة عنها ، وكانت معبرات ما كان يقع ما وقع فليس سواء من له ملكة وعلم بجميع قوانين تلك الملكة ممثلة لعقله ، منزوعة عن المواد يرجع إليها فيما يفعل . والذى له ملكة ساذجة لا تدعمها معرفة بالقوانين ، بل الأولى أن تكون الصناعة محصلة ثم يكتسب الملكة على قوانينها . فاذن لا غنية عن المنطق لمن أراد أن يستظهر ولا يعول على ملكة غير صناعية » . (انظر القياس ص ١٧ ، ١٨) .

من غير رام (١) . من ثم لزم أن يكون هناك قانون صناعى به ينضبط تحصيل المجهول من المعلوم ، فى كل من التصور والتصديق . وهذه الصناعة لابد منها فى استكمال المعارف التى يكون صاحبها غير مؤيد بخاصية تكفيه الكسب . ونسبة هذه الصناعة إلى الروية الباطنية ، كنسبة النحو إلى العبارة الظاهرة وكنسبة العروض إلى الشعر . لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض . وليس شىء من الفطر الإنسانية يستغنى فى استعمال الروية فى التقدم باعداد هذه الآلة إلا أن يكون إنساناً مؤيداً عند الله تعالى (٢) .

ويشير ابن سينا إلى تلك الخصومة التى قامت بين المتعصبين للعربية والمتعصبين للمنطق، والتى كان من نتائجها انتصار كل فريق لمذهبه، فاللغوى يرى أن فى تعلم اللغة ما يكفى عن المنطق ؛ لأنها لغة معقولة إذ الألفاظ أثواب المعانى ودوال عليها . والمنطقى يرى أن الألفاظ عوارض المعانى . وأن النظر الحقيقى إنما يكون للمعانى والنظر إلى الألفاظ يجىء تبعاً . ويرى ابن سينا أنه ما كان ينبغى لهذه الخصومة أن تصل إلى هذا الحد ، فضلا عن أن تنشأ إطلاقاً ، فالعلاقة بين اللفظ والمعنى متبادلة تبادل العلاقة بين الدال والمدلول. يقول ابن سينا : « لا خير فى قول من يقول أن المنطق موضوعه النظر فى الألفاظ من حيث تدل على المعانى ، وأن المنطق إنما صناعته أن يتكلم على الألفاظ من حيث تدل على المعانى بل يجب أن يتصور أن الأمر على النحو الذى ذكرناه ، وإنما تبلد فى هذا من تبلد وتشوش من تشوش ، بسبب أنهم لم يحصلوا بالحقيقة موضوع المنطق (٣) » .

أقسام المعلوم :

يرى ابن سينا — كغيره من الشراح المتقدمين — أن المعلوم ينقسم إلى

(١) يقول ابن سينا : « ان الفطرة إذا أصابت كانت كرمية من غير رام ، والقول بالاقتصار عليها يقضى إلى إلغاء العلم والصناعات . والدليل على أنها لا تكفى ، تعدد المذاهب واختلاف الناس فيما بينهم ومناقضة الانسان لنفسه » . (انظر : المدخل من منطق الشفاء ص ١٩).

(٢) ابن سينا . النجاة ص ٥ .

(٣) ابن سينا . المدخل ص ٢٣ .

قسمين : أحدهما أن يتصور فقط . بمعنى أنه إذا كان له اسم فنطق به تمثل معناه فى الذهن دون أن يحكم عليه بصدق ولا كذب كتصور كلمة « إنسان ». الثانى أن يكون مع هذا التصور إدراك للنسبة بين متصورين ، كما إذا قيل حيوان ناطق ، والنار محرقة ، فتحصل فى الذهن صورة لهذين الطرفين مع إدراك النسبة بينهما . فان كانت صحيحة كان الحمل صدقاً ، وإن كانت غير صحيحة كان الحمل كذباً . وكذلك الشيء المجهول يكون جهله من وجهين أحدهما من جهة التصور والثانى من جهة التصديق فيكون كل واحد منهما لا يحصل معلوماً إلا بالكسب ، ويكون كسب كل واحد منهما بمعلوم سابق متقدم ، وبهيئة وصفة تكون لذلك المعلوم ، لأجلها ينتقل الذهن من العلم بها إلى العلم بالمجهول . فها هنا شيء من شأنه أن يفيد العلم بالمجهول تصور ذلك المجهول . وشيء آخر من شأنه أن يفيد العلم بالمجهول تصديق ذلك المجهول (١) . من ثم كانت مباحث المنطق تدور أساساً حول نظريتين أساسيتين ، تعريف يوصل إلى تصورات صحيحة وإدراك للمعانى على وجه الصواب وبرهنة ترسم لنا وسائل التصديق وتميز بين الصواب والخطأ . وما عدا هاتين النظريتين من مباحث منطقية إنما هو إعداد وتمهيد لهما .

والتقابل بين هاتين النظريتين واضح كل الوضوح فى منطق ابن سينا وخاصة فى النجاة.ولعل هذا ما جعل بعض المحدثين يقترح تقسيم المنطق إلى هذين البابين . التعريف والقياس (٢) . أخذاً من كلام ابن سينا . وسنرى عند دراستنا لابن تيمية أنه وهو يحاول نقض المنطق لا يتجاوز هاتين النظريتين — الحد والقياس — لأنهما سبيل العلم التصورى والتصديقى . وأما ما عداهما من بقية المباحث المنطقية فهو من قبيل الدراسات التمهيدية .

أجزاء المنطق عند ابن سينا :

أخذ ابن سينا عن الشراح تقسيم المنطق إلى تسعة أقسام ، تشمل المباحث الآتية :

---

(١) نفس المصدر ص ١٨ .

(٢) د. ابراهيم مدكور . مقدمة المدخل ص ٥٦ .

١ — **المدخل أو إيساغوجي** : ويبحث فى الألفاظ الدالة على المعانى الكلية . وهذا القسم لم يفرد له أرسطو كتاباً خاصاً من كتبه المنطقية — كما أشرت إلى ذلك من قبل — ولقد سار الشراح العرب قبل ابن سينا على نهج فرفوريوس الصورى فى هذا المقام ، وتابعهم ابن سينا فى القول بالوجود الثلاثى للكليات . فالمعنى الكلى موجود أزلا فى العقل الفعال قبل وجود أفراده ، ثم يوجد مع الأفراد مقارناً لها ، ثم ينتزع منها على سبيل التجريد . ويأخذ الكلى فى كل مرتبة من مراتب الوجود اسما خاصاً ، فيطلق عليه قبل الكثرة اسم « الكلى العقلى » ويطلق عليه فى الكثرة اسم « الكلى الطبيعى » ويطلق عليه بعد الكثرة اسم « الكلى المنطقى » ويشرح ابن سينا الكليات الخمس بمالا يخرج عن كلام أرسطو وشرح فرفوريوس فى إيساغوجى (١) .

٢ — **المقولات** : ويبحث فى المعانى الكلية التى تقال على أنحاء الوجود وصلة المقولات بالميتافيزيقا أوثق منها بالمنطق ، بل يرى ابن سينا أنها من قبيل الميتافيزيقا لا المنطق ويلتقى معه فى هذا هاميلتون وزيلر من المحدثين (٢).

وابن سينا يشك فى قيمة المقولات من ناحية دراستها . لأنها تتطلب أن نعرف خواص كل منها ، وأنها عشر لا محالة ، وأنها غير متداخلة ، وأن الأولى جوهر والتسعة الباقية أعراض له . ويرى أن هذه الأمور تذكر فى المنطق على سبيل التسليم الذى لا دليل عليه . وذكرها فى المنطق لا يخلو من الخلط والتشويش (٣) . ولكن ابن سينا — وهو الأرسطى المخلص — يحاول الدفاع عن أرسطو فى هذا المقام فيرى — كما أثبت البحث الحديث — أن أرسطو، وضع كتاب المقولات فى شرخ الشباب، ولم تكتمل له الدربة حينئذ ، كما اكتملت له فى وضع بقية المنطق ، يقول ابن سينا « ولتعلم أن الكتاب المسمى بقاطيغوريا س موضوع للشداة الذين لم يتدربوا ولم يبلغ فيه من التحقيق ما ينبغى (٤) » .

---

(١) انظر مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور للمدخل بعنوان « ايساغوجى وأثره فى العالم العربى

(٢) د . مدكور . مقدمة المقولات لابن سينا ص ٦ .

(٣) ابن سينا . المقولات من منطق الشفاء ص ٦ ، ٧

(٤) نفس المصدر .

أما عن عددها فيرى ابن سينا متابعة لأرسطو أنها عشر ، وأنها غير متداخلة ، وأن كل مقولة منها قائمة بذاتها ، وأنه ليس ثمة أجناس عالية سواها (١) . وفى هذا الموقف المتأرجح بين الشك تارة فى قيمة المقولات وعددها ، وبين القطع تارة بقيمتها وعددها ما يؤكد لنا أن ابن سينا كان كثيراً ما تطغى عليه شخصية المعلم الأول فيفضل متابعته على الاعتبار العقلى .

وقد كان لمفكرى الإسلام من المقولات مواقف متعددة . فالمنطقيون —كما رأينا — يأخذون بفكرة أرسطو فى المقولات . ولكن المتكلمين —وخاصة أصحاب نظرية الجوهر الفرد—ينكرونها بشدة ؛ لإنكارهم الهيولى والصورة الأرسطية ، وقالوا أن العالم مكون من جواهر فردة، يخلقها الله دون انقطاع ، وهى منفصلة دائماً ، ولا يكون فى تلاقيها أى مركب . فليس هناك سطح ولا خط ، ولا كم ولا زمان ولا إضافة ، وكل ما هنالك جواهر فردة متحركة باستمرار (٢) . كما ينكرها أيضاً ابن سبعين ، ويرى أن البحث فيها لا معنى له ؛ لأنها حصر للموجودات على اختلافها ، والطبيعة هى التى تملى هذا العدد (٣) .وقد عدها السهروردى خمس مقولات لا عشرا ، وقال : العرض إن لم يكن قاراً فهو الحركة . وإن كان قاراً فاما ألا يعقل إلا مع الغير ، فهو النسبة والإضافة ، أو يعقل بدون الغير ، وحينئذ إما أن يقتضى لذاته القسمة فهو الكم ، وإلا فهو الكيف (٤) » . وهكذا — كما رأينا — أصبحت فكرة تمسك المنطقيين بعدد المقولات وأنها عشر فكرة نظرية ، لم يقم عليها دليل ، وأن التقسيم فيها غير منحصر . وكانت هذه إحدى الثغرات التى هاجم ابن تيمية المنطق من خلالها ، كما كان لها أثرها فى نقد الوضعيين للمنطق الأرسطى ، وخاصة لدى « برادلى »(٥) .

خصائص المقولات : لم يلتزم أرسطو ترتيباً ثابتاً فى سرد مقولاته . وقد تبع الشراح أرسطو فى ذلك ، وتبعهم ابن سينا ، ولم يمتز عنهم بشىء إلا بالتفصيل والإطناب .

---

(١) ابن سينا . المقولات من منطق الشفاء ص ١٠ .

(٢) حاشية العطار على مقولات السجاعى ص ١٢ (ط . القاهرة ١٣١٣ ﻫ) .

(٣) د. مدكور . مقدمة المقولات لابن سينا ص ١٢ .

(٤) د. على سامى النشار . مناهج البحث ص ٤٦ .

(٥) د. مدكور . مقدمة المقولات ص ١٥ .

٣ — **العبارة :** ويبحث فى تركيب القضايا ، وهو أول التصديقات ؛ لأنه يقدم للقياس المقدمات التى يتركب منها ، حتى يؤدى إلى نتيجة . ويسير ابن سينا فى دراسة القضايا فى نفس الطريق الذى سار فيه قبله أرسطو والشراح من بعده ، فيعرف القضية بأنها « القول الذى يقال لقائله أنه صادق فيما قاله أو كاذب فيه (١) » . ويقسم القضية من حيث الصورة إلى حملية ولزومية وعنادية . ثم يقسمها تقسيما آخر من حيث الكيف ، إلى موجبة وسالبة ، ثم من حيث الكم إلى الإهمال والخصوص والحصر . والمحصورة إما كلية ، وإما جزئية . ثم يتكلم على حكم كل منها بما لا يخرج عن كلام أرسطو والشراح المشائين . ثم يتحدث عن العدول والتحصيل ، وموضع أداة السلب بالنسبة للرابطة ، حتى يفرق بين السالبة البسيطة ومعدولة المحمول . ثم يتحدث عن الشرطيات الخالصة والمختلطة بالحمليات . كل ذلك بنفس الطريقة التى عالج بها أرسطو والشراح هذه المسائل . ثم يتحدث عن القضايا من حيث المادة ، فيقسمها إلى واجبة وممكنة وممتنعة . وهى جهاتها التى تبين نسبة قيام المحمول بالموضوع . ثم يتكلم ابن سينا عن أحكام التناقض والعكس مع الجهة وبدونها .

وعلى الجملة فقد شغل هذا الجزء من المنطق كتاباً برأسه من منطق الشفاء كما كان النهج الثالث والرابع والخامس والسادس من منطق الإشارات دراسة للقضايا وأحكامها . ولم نر عند دراستنا لهذا القسم ، أى جديد لدى ابن سينا على ما ذكره أرسطو والشراح .

٤— **القياس:** وهو أهم أجزاء المنطق الصورى ، ويبحث فى تركيب القضايا ، بحيث يتألف منها قياس يؤدى إلى نتيجة . وقد عرف ابن سينا القياس كما عرفه أرسطو من قبل ، ويكاد يردد نفس عبارته ، فيرى أنه « قول إذا ما وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم من تلك الأشياء بذاتها لا بالعرض شىء آخر غيرها من الاضطرار (٢) » . ويشترط ابن سينا كما اشترط أرسطو أن يشتمل القياس على مقدمتين على الأقل ؛ لأن فى هذا ما يميزه عن التقابل والتناقض . أما الأقيسة المركبة فهى فى حقيقتها أقيسة بسيطة ، مؤلفة من

---

(١) ابن سينا . الاشارات ص ٢٦١ .

(٢) ابن سينا . القياس ص ٥٤ .

مقدمتين فقط (١) . ويتحدث ابن سينا عن قياس المساواة ويرى أنه قياس عدل به عن طريقه الصحيح . وإنتاجه ملاحظ فيه قضية محذوفة وهى « مساويات المتساويات متساوية » (٢) .

وللحد الأوسط قيمة منطقية كبرى ، فهو أهم أجزاء القياس وبدونه لا يمكن تكوينه ؛ لأنه العلة فى تعدية الحكم من طرف إلى آخر . وما القياس إلا حكم مصحوب بعلته ، والإنتاج فيه سير من معلول إلى علته . ولا بد أن تكون أجزاء القياس مقصودة ، بمعنى أن يكون الذهن متوجهاً إليها للاستدلال على مطلوب محدود . ويصرح ابن سينا بأن ما لم يجىء على هذا الطريق فهو أمر بختى . يقول ابن سينا : « وقد جرت العادة بأن يسمى تعليم القياس علم التحليل ، والسبب الحقيقى فى ذلك أن الاستدلال بالحقيقة ، إنما يكون على مطلوب محدود . وأما الذى يكون على غير ذلك السبيل ، أعنى أن يكون القياس ينعقد اتفاقاً ، فيؤدى إلى نتيجة من النتائج ، لم تطلب ، ولم يجمع لها القياس ، فهو شىء غير صناعى ، وإنما هو أمر بختى . بل القياس الصناعى هو أن يكون لك غرض ، فتطلب ما ينتجه ، أو ينتج مقابله ، وما ينتج الشىء علة له من حيث هو نتيجة ، فيكون نظرك حينئذ مبتدئاً من معلول إلى علة ، ويكون مع ذلك نظرك فى جملة تطلب أن تفصلها بادخال الوسيط ، ويكون نظرك مبتدئاً من واحد يحلله إلى كثرة ويطلب له مبادئ كثيرة » (٣) .

وبموقع الحد الأوسط فى المقدمتين تتحدد أشكال القياس . وينتج عن ذلك أربعة أشكال . يرى ابن سينا — كما يرى أرسطو — أن الأول أوضحها وأكملها ، وقياسيته طبيعية . وينص على الشكل الرابع ، ولكنه يرى أن فى قياسيته تكلفاً وبعداً عن الطبع ، ولا تكاد تسبق قياسيته إلى الذهن . أما الثانى والثالث ، فيعقبان الأول فى الترتيب وإن كانا أقل منه وضوحاً (٤) . ويشير ابن سينا إلى أنه بالحد الأوسط يتميز القياس عن القسمة الأفلاطونية

(١) المصدر السابق ص ٥٨ .

(٢) ابن سينا . الاشارات ص ٤٩٥ .

(٣) ابن سينا . القياس ص ٨ .

(٤) ابن سينا . القياس ص ١٠٦ وما بعدها .

لأنها وإن اشتملت على خطوات متلاحقة فلا تعنى بربطها، ولا بالبحث عن العلاقة بين حكم وآخر ، ومن الخطأ أن يقال : أنها قياس أو سبيل إلى اكتساب قياس ، فمثلا إذا قلنا : « الكائنات حية وغير حية والإنسان كائن حي ، والحيوان مائت وغير مائت والإنسان مائت . وهكذا فاننا نستطيع أن نستخلص صفات الإنسان من أمثال هذه التقسيمات ولكنا لم نبرهن على واحد منها ، بل افترضنا دخول الإنسان في القسم الذي يلائمه (١).

أقسام القياس : تقسم ابن سينا القياس إلى اقترانى ، وهو الذى لا يصرح فيه بالنتيجة أو نقيضها بالفعل ، وإلى استثنائى وهو ما صرح فيه بذلك . ويتكون الاقترانى من الحمليات الخالصة ، أو من الشرطيات الخالصة ، أو من المختلط منهما . وقد توسع ابن سينا فى دراسة الأقيسة الشرطية ، متأثراً فى ذلك بثاوفرسطس والرواقيين ، وفى هذا خروج على طريق المعلم الأول ، مما يؤكد أن بعض فلاسفة المسلمين كانوا لا يقفون عند الأخذ من مصدر واحد ، متى كان فى ذلك نفع . فابن سينا يؤثر الشرطيات ، ويرى أنها أقرب إلى الاستعمال ، وأشد علوقاً بالطبع من الحمليات (٢) .

القياس الحملى :

هو ما تألف من القضايا الحملية ويتكون من مقدمتين ذوات حدود ثلاثة ، أصغر وأوسط وأكبر . وتسمى المقدمة المشتملة على الحد الأصغر ، « صغرى » والمشتملة على الحد الأكبر « كبرى » والمكرر فى المقدمتين هو الحد الأوسط . ويسير ابن سينا على نهج أرسطو ، فيتوسع فى شرح الأشكال الثلاثة لهذا القياس ، فيبين شروط إنتاجها وأضربها المنتجة ، وكيفية الإنتاج فيها . ويقرر — كما قرر أرسطو — أنه لا إنتاج عن سالبتين ، ولا عن جزئيتين ، ولا عن صغرى سالبة وكبرى جزئية ، إلا فى الأقيسة ذوات الجهة . كما يبين أن النتيجة تتبع الأخس دائماً فى الكيف والكم . ثم يبين خصائص كل شكل . وتبين قياسية الشكلين الثانى والثالث لديه بردهما إلى

---

(١) المصدر السابق ص ٤٥٥ .

(٢) ابن سينا . الاشارات ص ٤٨٣ .

الأول . ويلاحظ كما لاحظ ثامسطيوس (١) قديماً وكما لاحظ لاشلييه (٢) حديثاً — أن لهذين الشكلين وظيفة خاصة ؛ لأن من القضايا ما وضعه الطبيعي أن يكون سالباً . ومنها ما وضعه الطبيعي أن يكون جزئياً . يقول القطب الرازي فى لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار : وذكر الشيخ فى الشفاء أن هذين الشكلين — الثانى والثالث — وإن كانا يرجعان إلى الأول فلهما خاصية وهى أن الطبيعى والسابق إلى الذهن فى بعض المقدمات ، أن يكون أحد طرفيها موضوعاً على التعيين ، والطرف الآخر محمولا ، حتى لو عكس كان غير طبيعى وغير سابق إلى الذهن . فاذا ألفت المقدمات على وجه يراعى فيه الحمل الطبيعى والسابق إلى الذهن ، أمكن ألا ينتظم على نهج الشكل الأول ، بل على أحد هذين الشكلين فلا يكون عنهما غنية (٣) .

الأقيسة ذوات الجهة :

هى التى تتألف من مقدمات موجهة ، وأقل ما يتركب منه هذا القياس أن تكون إحدى مقدمتيه موجهة . ويسمى حينئذ بالقياس المختلط ، أى المؤلف من الموجهات ومن المطلقات . ويعالج ابن سينا هذا النوع من الأقيسة — بما لا يخرج عن كلام أرسطو — فى كل كتبه المنطقية . فى الشفاء والإشارات والنجاة . وطبيعة هذه الأقيسة أن النتيجة فيها تتبع الأخس ، فى الكيف والكم . وقد كان هذا مذهب الشراح المشائين ، وعلى الأخص ثاوفرسطس . ولكن ابن سينا لم يجاره فى ذلك ورأى أن للجهة حكمها الخاص (٤) . ويعارض جالينوس فى قوله : « إن البحث فى المقدمات الممكنة هذر من القول » معللا ذلك بأن المطالب الممكنة لا تكون إلا من مقدمات ممكنة ، وأغلب الأقيسة الطبية ممكنة كما أن معظم ما جاء فى كتاب النصوص لأبقراط يدور حول هذه الأقيسة (٥) . وبهذه الأفكار ينتظم ابن سينا فى

---

(١) انظر مقالة ثامسطيوس فى الرد على مقسيموس فى تحليل الشكل الثانى والثالث إلى الأول فى كتابه « أرسطو عند العرب » ص ٣٠٩ (نشرة الدكتور بدوى) .

(٢) انظر مقدمة الدكتور ابراهيم مدكور لكتاب القياس من منطق الشفاء لابن سينا ص١٢ .

(٣) القطب الرازى . لوامع الأسرار ص ١٨٨ (ط. استانبول ١٢٧٧ ﻫ) .

(٤) ابن سينا . القياس ص ١٢٥ — ١٢٧ . ومقدمة الدكتور مدكور ص ١٣ .

(٥) ابن سينا . القياس ص ١٦٠ — ١٦١ .

سلك الفلاسفة العمليين المحدثين . ويبعد كثيراً عن الأفكار التى بها تحول المنطق إلى صورية بحتة .

القياس الشرطى والاستثنائى :

يعالج ابن سينا الأقيسة الشرطية على غرار الشراح المشائين ، وعلى الأخص ثاوفرسطس والرواقيين ، ويبالغ فى ذلك مبالغة شديدة فيشرح أنواع هذا القياس شرحاً وافياً ، فيبين الأقيسة المؤلفة من متصلات ومنفصلات ، أو من حمليات وشرطيات فى الأشكال الثلاثة بأضربها المختلفة .

والقياس الاستثنائى ما تألف من مقدمتين ، إحداهما شرطية والأخرى وضع أو رفع لأحد جزأيها ، وتسمى المستثناة ، وعنها تلزم النتيجة ، وينتج فى حالتين ، وضع المقدم ورفع التالى ، مثل : إن كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية ، لكن الشمس طالعة ، إذن الكواكب خفية . أو إذا كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية ، لكن ليست الكواكب خفية إذن الشمس ليست بطالعة (١) . وبمناسبة الأقيسة الاستثنائية يتحدث ابن سينا عن قياس الخلف ؛ لأنه نوع منها ، ويرد ما ذهب إليه كثير من الشراح من قولهم بأنه يسمى قياس « الخلف » بفتح الخاء على اعتبار أنه يأتى من الوراء — أى الخلف — ومن طريق النقيض ، ويرى أن الأحسن أن يسمى قياس « الخلف » بضم الخاء ، بمعنى المحال . وعبارته فى ذلك هى « والأوقع عندى أن الخلف المستعمل هنا هو بمعنى المحال لا غير (٢) » .

لواحق القياس . (الاستقراء والتمثيل) :

يعرف ابن سينا الاستقراء بأنه : « الحكم على كلى بما وجد فى جزئياته الكثيرة ، مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، استقراء للناس والدواب والطير (٣) » ، وقد بينت من قبل أن أرسطو لم يمثل للاستقراء بهذا النوع من التمثيل ، والمثال الصحيح الذى مثل به أرسطو للاستقراء هو ما مثل به ابن سينا للاستقراء التام الذى يكون يقينى النتيجة

---

(١) ابن سينا . الاشارات ص ٥٠٠ .

(٢) ابن سينا . القياس ص ٤١١ .

(٣) ابن سينا . الاشارات ص ٤١٨ .

مثل الحكم بأن كل قليل المرارة طويل العمر ، استقراء للانسان والبغــل والفرس (١) . ومعنى هذا أن الاستقراء الناقص نتيجته ظنية ولكن ابن سينا يعترف بأن الاستقراء الناقص قد يحصل به ضرب من اليقين ، إذا كان الحكم فيه على ماهية الأفراد « وفى هذا ما يكشف عن ابن سينا العالم والفيلسوف (٢) » .

أما التمثيل فيعرفه ابن سينا بأنه : « الحكم على جزئى بمثل ما هو فى جزئى آخر لمعنى جامع بينهما » فهو الحكم على شىء بحكم موجود فى شبيهه ، مثل العالم محدث ، لأنه جسم مؤلف كالبناء والبناء محدث (٣) . ويمثل ابن سينا للتمثيل فى كتاب القياس بنفس المثال الذى مثل به أرسطو . ويوقفنا على المشاكل التى تجعل النتيجة فيه غير يقينية (٤) . كما يوضح أنه فى قوة الأقيسة « فاذا قلنا أن قتال أهل أثينية لأهل ثينيا قتال المتاخمين ، وقتال المتاخمين مذموم ، فقتال أهل أثينية لأهل ثينيا مذموم . بعد أن نصحح الكبرى بالشبيه فنقول : قتال المتاخمين هو كقتال أهل ثينيا لأهل قونيا ، وقتال أهل ثينيا لأهل قونيا مذموم فقتال المتآخمين مذموم . فقد رجع التمثيل إلى قوة القياسات وصار التمثيل يصح بقياسين (٥) » . وعلى كل حال فنتيجة التمثيل ظنية مهما قوى وجه الشبه بين الأصل والفرع . وسنرى عند دراستنا لابن تيمية كيف ينظر إلى التمثيل نظرة أعمق من نظرة المناطقة .

وفى ختام هذا المبحث نرى أنه من خلال عرضنا للقياس لدى (ابن سينا) أنه أخذ بنظرية القياس الأرسطية فى جوهرها وتفاصيلها ، ويرى أنها وضعت كاملة ، بحيث لا تقبل زيادة ولا نقصاً . ورد على شبهات بعض الشراح المتقدمين والمتأخرين ولم يسلم بذلك النقد الذى وجهه إليها الشكاك التجريبيون ، ومن سار على طريقهم من المفكرين الاسلاميين .

---

(١) ابن سينا . القياس ص ٥٥٧ .

(٢) د. مدكور . مقدمة القياس ص ١٦ .

(٣) ابن سينا . النجاة ص ٥٨ .

(٤) ابن سينا . القياس ص ٥٦٨ .

(٥) نفس المصدر ٥٦٩ .

٥ — **البرهان** : وهو الغاية من مباحث المنطق جميعها ، كما صرح بذلك أرسطو ،ويبحث فى المقدمات اليقينية التى تؤدى إلى نتائج يقينية ، ويبحثه ابن سينا فى كتاب الشفاء بنفس الطريقة التى عالج بها أرسطو البرهان فى منطقه ، ويلتقى معه تماماً فى الأفكار الرئيسية ، اللهم إلا ما يمتاز به عن أرسطو من الاستيعاب والاستقصاء والتحلل من الأسلوب الجاف ، والتعبير عن المعانى العلمية بالعبارات السهلة الطلية . ويتحدث ابن سينا عن مبادىء البرهان ، فيقسمها إلى الأوليات ، وهى القضايا التى يحكم العقل بصدقها بمجرد تصور الطرفين ، مثل قولنا الكل أعظم من الجزء . وإلى الضروريات ، وهى التى يحكم العقل بصدقها ، إما لضرورة الحس وهى المشاهدات ، وإما لضرورة التجربة وهى المجربات . وإما لضرورة التواتر وهى المتواترات . ثم القضايا التى قياساتها معها ، وهى التى يكون حدها الأوسط موجوداً بالفطرة ، حاضراً فى الذهن ، مثل قولنا « كل أربعة زوج ، فان من فهم الزوج وفهم الأربعة تمثل له أن الأربعة زوج ، فانه فى الحال يتمثل أنه منقسم بمتساويين . وكذلك كلما تمثل للذهن الأربعة وتمثل الاثنان . تمثل فى الحال أنها ضعفه لتمثل الحد الأوسط (١) » .

ويفرق ابن سينا بين القضايا الأولية والقضايا المشهورة من حيث إفادة اليقين . ويرى أن الذى يقضى بصدق الأولى هو حاكم العقل . أما الذى يقضى بصدق الثانية فهو مجرد الشهرة كقولنا : ان العدل جميل ، وأن الظلم قبيح ، وأن شكر المنعم واجب . فان هذه مشهورات مقبولة ،فان كانت صادقة ، فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل (٢) . وسنرى عند دراستنا لابن تيمية أنه يهاجم المناطقة — وعلى الأخص ابن سينا والرازى — هـذا القول،ويدافع عن القضايا المشهورة دفاعاً حاراً ، لأنه يرى أنها من أحكام الفطرة الإنسانية .

ثم يقسم ابن سينا البرهان إلى برهان « اللم » وبرهان «الإن» ، فالأول برهان التعليل ، وهو الذى يكون فيه الحد الأوسط علة لثبوت الأكبر للأصغر أو سلبه عنه فى الذهن وفى الخارج ، إما مطلقاً كقولك

(١) ابن سينا . البرهان من منطق الشفاء . ص ١٧ (تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى . القاهرة ١٩٥٤ م) .

(٢) المصدر السابق ص ١٨ .

هذه الخشبةباشرتها النار ، وكل خشبة باشرتها الناس تحترق ، وإما غير مطلق وذلك إذا كان الحد الأوسط نوعاً ما ، وله جنس أو فصل أو خاصة فنحمل ذلك الحد عليه أولا نحمل عليه ما وضع تحته مثل قولك : كل شكل متساوى الساقين فهو مثلث وكل مثلث فان زواياه الثلاث مساوية لقائمتين(١). والثانى برهان « الإن » ويسمى الدليل . وهو الذى يكون الحد الأوسط فيه علة لثبوت الأكبر للأصغر فى الذهن فقط كقولنا : هذه الخشبة محترقة ، فاذن قد أحالها شىء حار ، والاحتراق معلول لوجود الحد الأكبر فى الأصغر (٢) .

ويتحدث ابن سينا فى البرهانعن المطالب الأربعة. مطلب « هل » وهو ما يطلب به التصديق بوجود الشىء أو عدمه . مثل قولنا هل الله موجود: وهل الخلاء موجود . وقد يطلب به أن يعرف حال الوجود المقيد ، كقولك هل الله موجود قادراً ، أو هل الجسم موجود محدثاً . ومطلب « ما » وهو ما يطلب به تصور الشىء مثل ، ما الخلاء وما الانسان . ومطلب « لم » وهو ما يطلب به أن يتعرف العلة لجواب « هل » وهو إما أن يطلب به علة التصديق فقط وإما أن يطلب به علة نفس الوجود . ومطلب « أى» وهو الذى يطلب به التميز إما بالصفات الذاتية وإما بالخواص (٣) .

وعلى كل حال فالناظر فيما كتبه ابن سينا فى البرهان وخاصة فى منطق الشفاء يلاحظ أن ابن سينا قد حاذى « التعليم الأول » . وقد نص على ذلك كثيراً فى كل فصل تقريباً . ثم حاول إلى جانب هذا أن يفيد مما قاله الشراح اليونانيون عامة ، وما يرتضيه من أقوال الشراح العرب خاصة ، وليس فى كلامه أى جديد فى الأفكار الرئيسية ، اللهم إلا فى إيراد الأمثلة والشواهد التى انتزعها من علم الطب والتى من المرجح أن يكون محمد بن زكريا الرازى قد سبقه إليها (٤) .

---

(١) ابن سينا . النجاة ص ٦٦ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٧ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٨ .

(٤) مقدمة الدكتور بدوى للبرهان ص ٤٢ .

٦ — **الجدل** : ويبحث في الأقيسة النافعة فى مخاطبة القاصرين عن إدراك البراهين والقانعين بالمحاورات الجدلية ، ويبحثه ابن سينا فى منطق الشفاء محاذياً به المعلم الأول .

٧ — **السفسطة** :ويبحث فى المغالطات التى تتكون منها الأقيسة الفاسدة.

٨ — **الخطابة** : ويبحث فى الأقيسة التى تصلح لمخاطبة الجمهور فى ألوان المخاطبات المختلفة من مدح أو ذم أو عتاب أو اعتذار .

٩ — **الشعر !** ويبحث فى الأقيسة الشعرية التى تتكون من المقدمات التى تثير النفس بالبسط أو القبض (١) .

وقبل الانتقال إلى مبحث آخر أود أن أشير هنا إلى أن ابن سينا يعتبر بحق شارح كتب أرسطو المنطقية وأنه حافظ على نظرياته الرئيسية ولم يخالفه فى شىء إلا فى الاستيعاب والبسط . وظل موقفه من المنطق ثابتاً لم يتغير خلال تطوره الفكرى . والآن ننتقل إلى شخصية أخرى كان لها من المنطق مواقف متغايرة فى الظاهر ونعنى بها « أبا حامد الغزالى » .

(٣) الغـــزالى

إذا كان كل من الفارابى وابن سينا قد بقى على موقفه من المنطق الأرسطى ، وهو أنه آلة للعلوم كلها ولا يمكن الاستغناء عنه ، فقد كان الغزالى على خلاف هذا الموقف ، حيث كان له من تعلم المنطق مواقف متعددة ، تبدأ برأيه الذى أودعه أول كتبه الفلسفية ، ونعنى به « مقاصد الفلاسفة » وتنتهى برأيه الذى أودعه آخر كتبه ، ونعنى به « المنقذ من الضلال » . أما عن رأى الغزالى فى المنطق ، الذى جاء فى مقاصد الفلاسفة فقد عبر عنه بأن العلوم المنطقية أكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها . والمناطقة يخالفون أهل الحق بالاصطلاحات والايرادات ، دون المعانى والمقاصد . إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات ، وذلك مما يشترك فيه النظار (٢) .

ويتحدث الغزالى عن فائدة المنطق ، فيرى ما يراه الشراح من اليونانيين والاسلاميين ،وهو أن المنطق إنما يهدف إلى تبيين العلم من الجهل . وفى هذا

(١) ابن سينا . تسع رسائل فى الحكمة و الطبيعيات ص ١١٦. ويلاحظ أننا لم نتوسع فى الكلام على ما بعد البرهان لأنه ليس مقصوداً بالذات .

(٢) الغزالى . مقاصد الفلاسفة . ص ٣ (ط . الكردى . القاهرة ١٩٣٦ م) .

ما يجعل من المنطق علماً أخلاقياً ، لأنه بواسطة هذا التميز ، تدرك النفس العلم اليقينى ، الذى به تكمل سعادتها . يقول الغزالى فى هذا المقام : « أما فائدة المنطق ، فلما ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بمعلوم ، وليس يخفى أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول ، بل لكل مجهول معلوم مخصوص يناسبه ، وطريق فى إيراده وإحضاره فى الذهن ، يفضى ذلك الطريق إلى كشف المجهول ، فما يؤدى منه إلى كشف التصورات يسمى حداً أو رسماً ، وما يفضى إلى العلوم التصديقية يسمى حجة ، فمنه قياس ومنه استقراء وتمثيل . وينقسم كل واحد من الحد والقياس إلى ما هو صواب ليفيد اليقين ، وإلى ما هو غلط ولكنه شبيه بالصواب . فعلم المنطق هو القانون الذى يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما ، فيتميز العلم اليقينى عما ليس يقينياً . وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها . وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان ، ولا الربح عن الخسران . فان قيل : إن كانت فائدة المنطق تمييز العلم عن الجهل فما فائدة العلم ؟ قيل له : الفوائد كلها مستحقرة بالإضافة إلى السعادة الأبدية ، وهى سعادة الآخرة ، وهى منوطة بتكميل النفس . وتكميلها بأمرين . التزكية والتحلية (١) » . ومقصود المنطق عند الغزالى — كما هو الشأن عند سائر المناطقة — هو الحد والقياس . ولكن الثانى أهم المقصدين ، لأنه هو الذى يميز صحيح العلم من فاسده فى التصديقات . ويعتبر الغزالى أن ما سوى التصديقات من مسائل المنطق إنما هى وسائل لها . فالبحث فى المركب — وهو القضية — يقتضى معرفة ما تركب منه ، وهو المفرد . من ثم لزم أن تتقدم دراسة التصديقات دراسة التصورات. وينتهى الغزالى من دراسة التصورات والتصديقات إلى ما انتهى إليه المناطقة قبله . وعلى كل حال فكتاب المقاصد أو بمعنى أدق القسم الخاص بالمنطق منه يعتبر امتداداً للفكر الأرسطى فى نطاق التفكير الإسلامى . وقد يكون عذر الغزالى فى هذا الكتاب أنه راو لآراء الفلاسفة ، ومبين لوجهة نظرهم فى كل من المنطقيات والطبيعيات والرياضيات والالهيات . حتى يستطيع تحديد رأيه النهائى من هاتيك العلوم فى كتبه الأخرى ، ولكننا نلاحظ من

---

(١) الغزالى . مقاصد الفلاسفة ص ٦ (طبعة الكردى . القاهرة ١٩٣٦ م) .

خلال قراءتنا لهذا الكتاب ، اشتماله على كثير من آراء الغزالى فى كل واحد من هذه العلوم . فقد رأينا - فيما تقدم - أنه يعتبر أكثر مسائل المنطق على منهج الصواب ، ثم يذكر رأيه فى بقية العلوم الأخرى . فاذا تركنا كتاب المقاصد ، وبحثنا عن رأى الغزالى فى المنطق فى كتبه الأخرى فاننا نلاحظه على النحو الآتى :

فى كتاب التهافت : يحاول الغزالى فى هذا الكتاب أن يؤكد أن المنطق من العلوم المشتركة بين الأمم ، وأنه لا تفرد للفلاسفة بشىء من هذا العلم ، اللهم إلا فى الاصطلاحات ، ويرى أن من عظائم حيل الفلاسفة فى الاستدراج قولهم : إن العلوم الإلهية متوقف إدراك الحق فيها على تعلم الرياضيات والمنطقيات . أما الرياضيات التى هى نظر فى الكم المنفصل - وهو الحساب - فلا تعلق للإلهيات به . وقول القائل : إن فهم الإلهيات يحتاج إليها خرق كقول القائل : إن الطب والنحو واللغة تحتاج إليها ، أو الحساب يحتاج إلى الطب . وأما الهندسيات التى هى نظر فى الكم المتصل فيرجع حاصلها إلى بيان أن السموات وما تحتها إلى المركز كرى الشكل ، وبيان عدد طبقاتها ، وبيان عدد الأكر المتحركة فى الأفلاك ، وبيان مقدار حركاتها . فلنسلم لهم جميع ذلك جدلا أو اعتقاداً ، فلا يحتاجون إلى إقامة البراهين عليه ، ولا ينقدح ذلك فى شىء من النظر الإلهى (١) .

وأما المنطقيات ، فانه يرى أن قول الفلاسفة بضرورة إحكامها قول صحيح فى ذاته ، ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو عبارة عما يسمى عند متكلمى الإسلام باسم « النظر » أو « الجدل » أو « مدارك العقول » وأن الفلاسفة إنما يغيرون عبارته قصد التأويل ، فاذا سمع المتكايس المستضعف اسم « المنطق » ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة (٢) .

والذى يلاحظ على كلام الغزالى فى هذا المقام ، أنه يعتبر الخلاف بين المنطقيين وغيرهم من نظار المسلمين يكاد يكون لفظياً ، ومعنى هذا

---

(١) الغزالى . تهافت الفلاسفة ص ٨٢ (تحقيق الدكتور سليمان دنيا . نشر دار المعارف القاهرة ١٩٥٨ م) .

(٢) المصدر السابق .

أن قضايا هذا العلم هي من قبيل الحقائق المشتركة بين جميع العقول ، وينتهى من كل هذا إلى أن نظار المسلمين قد تكلموا فى هذا العلم تكلم غيرهم فيه . وأن هذا العلم ليس غريباً على تفكير المسلمين . والغزالى بهذا الموقف يعلن يقينية المنطق فى قلب العالم الإسلامى ، ويبعد كثيراً عن طريق بعض النظار قبله ، ذلك الطريق الذى نحا فيه هؤلاء منحى خاصاً يخالف منهج المنطقيين . ولا نستطيع تعليل ذلك إلا لأن الغزالى قد نازل الفلاسفة فى معركة سلاحها الفكر المنظم على أساس من المقدمات العقلية التى يخضع لها أطراف النزاع . وأما عن صلة المنطق بالإلهيات فقد رأى الغزالى أن المنطق كالعلوم الرياضية لا تعلق له بشيء من الدين نفياً أو إثباتاً ، غاية ما فى الباب أن المناطقة قد وضعوا للمنطق شروطاً ما أمكنهم الوفاء بها فى الإلهيات (١) . مما سبق يتبين لنا أن الغزالى مازال يؤمن بقيمة المنطق فى الدراسات الإسلامية ، وأن رأيه فى المنطق فى كتاب التهافت يعتبر امتداداً لرأيه فيه فى كتاب المقاصد .

فى كتاب معيار العلم : أبان الغزالى : عن الغرضين الأساسيين اللذين كانا وراء تأليف هذا الكتاب بقوله : « **أحدهما** : تفهيم طرق الفكر والنظر ، وتنوير مسالك الأقيسة والعبر » ثم علل ذلك : « بأن العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة كانت لا محالة مستحصلة مطلوبة ، وليس كل طالب يحسن الطلب ، ويهتدى إلى طريق المطلب ، ولا كل سالك يهتدى إلى الاستكمال ، ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصواب آمن من الانخداع بلامع السراب . لما كان كل ذلك مما يجعل الفكر مظنة للزلل ومثاراً للضلال فى الوصول إلى الحق ، رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار ، وميزانا للبحث والأفكار ، وصيقلا للذهن ومشحذاً لقوة الفكر والعقل (٢) » . ونسبة المنطق — كعلم معيارى — إلى أدلة العقول كنسبة العروض إلى الشعر ، والنحو بالإضافة إلى الإعراب . فكما أنه لا يعرف منزحف الشعر عن موزونه إلا بميزان العروض ولا يميز صواب الإعراب عن خطئه إلا بالنحو ، فكذلك لا يفرق بين فاسد الدليل وقويمه ، وصحيحه وسقيمه إلا بالمنطق (٣) . وهذه الفكرة قد رددها من قبل كل من الفارابى

(١) نفس المصـدر .
(٢) الغزالى . معيار العلم ص ٢١ .
(٣) نفس المصدر ص ٢٢ .

وابن سينا، وربما غالى ابن سينا فقرر إمكان الاستغناء عن العروض والنحو اعتماداً على الفطرة الغريزية فى قول الشعر وصحة النطق ، مع عدم استغناء التفكير عن المنطق ، لأن الغريزة إذا صدقت مرة فليس ذلك بلازم أن تصدق أبداً . كما وجدت هذه الفكرة بعد الغزالى لدى أبى البركات البغدادى . فقد قرر أن العلوم المنطقية قوانين الأنظار وعروض الأفكار (١) .

وينتهى الغزالى — من هذا الباعث — إلى القول بأن كل نظر لا يوزن بالمنطق فهو فاسد العيار غير مأمون الغوائل والأغوار (٢) . وهذه الفكرة قد رددها بشىء من الشدة فى كتابه «المستصفى من علم الأصول» فقد صرح فى المقدمة المنطقية التى صدر بها هذا الكتاب بأن هذه المقدمة ليست خاصة بعلم دون آخر ، بل دراستها ومعرفتها أمران ضروريان للعلوم كلها ، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا (٣) .

والواقع أن هذه الثقة اللامحدودة بعلم المنطق لدى الغزالى ، مصدرها الإيمان بأن قضايا هذا العلم من المدارك العامة التى تمليها طبيعة العقل نفسه ، وهذا ما صرح به فى أكثر من موضع . ومعنى هذا أن القول بضرورة الأخذ بالمنطق كمعيار للعلوم فى نظر الغزالى ليس دعوة إلى استتباع مناهج التفكير اليونانى ، وعلى الأخص منطق أرسطو ، طالما إن العقل العام هو أساس هذا العلم . وهو منحة موزعة بين الناس جميعاً ، وإن كان ذلك بدرجات متفاوتة . وهذه النظرة إلى المنطق قد أحنقت على الغزالى كثيراً من المتشددين ، وكان من هؤلاء رجل كان شديد القرب من الغزالى وفى نفس الوقت كان شديد الإعجاب به وبعلمه ، ولكن لم يعفه هذا من أن يقول رأيه فيه، ونعنى به أبا بكر بن العربى ،فقد صرح بأن الغزالى دخل فى بطن الفلسفة وأراد أن يخرج منها فما استطاع (٤) . كما يرى ابن تيمية — وهو من ألد أعداء المنطق التقليدي — أن الأعراض عن طريق نظار المسلمين فى

(١) أبو البركات البغدادى . المعتبر ج ١ ص ٤ .
(٢) الغزالى . معيار العلم ص٢٢ . —
(٣) الغزالى . المستصفى ج ١ ص ٧ .
(٤) انظر . ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٤٨٢ ، ٥١٠ .

كل من الحد والقياس ، إنما يرجع أساساً إلى الغزالى ، فقد وضع مقدمة فى أول المستصفى وزعم فيها أن من لم يحط بها فلا ثقة له بشىء من علومه مع أن النظار من جميع الطوائف قبله من معتزلة وأشعرية وكرامية وشيعة كانت لهم فى الاستدلال والحد طرق تخالف طرق المنطق الأرسطى (١) .

وأما **ثانى الغرضين** اللذين من أجلهما حرر الغزالى كتاب « معيار العلم » فهو الكشف عن الاصطلاحات التى أودعها كتاب تهافت الفلاسفة ، فقد خاطب الفلاسفة فى هذا الكتاب بلغتهم ونزل على حكم اصطلاحاتهم التى تواطئوا عليها فى المنطق (٢) . فكأن معيار العلم يعتبر فى نظر الغزالى جزءاً خاصاً من التهافت وامتدادا له ، وما كان له أن يفصل القول فى الفلسفة ومنهجها فى مقام واحد ، فآثر أن يفرد للمنطق مبحثاً . يقول فيه رأيه بعيداً عن رأيه فى أقوال الفلاسفة فى القضايا التى عارضهم فيها .

وتطبيقاً لفكرة عموم المنطق ، يصرح الغزالى بأن جدوى هذا العلم تشمل الفقهيات كما هى شاملة للعقليات ، وأنه لا خلاف بينهما إلا فى مآخذ المقدمات . يقول الغزالى : « ... فانا سنعرفك أن النظر فى الفقهيات لا يباين النظر فى العقليات . فى ترتيبه وشروطه وعياره ، بل فى مآخذ المقدمات فقط (٣) » والجوء إلى الفقهيات كمضرب للأمثلة العقلية ليس إلا من قبيل تفهيم الأمر الخفى بما هو أعرف عند المخاطب المسترشد ، ليقيس مجهوله إلى ما هو معلوم عنده ، فيستقر المجهول فى نفسه . وليس فى هذا انحراف عن طريق الصواب . ولكن هذا مما تمليه طرق تفهيم الخطاب ، ومراعاة مقتضى الحال « فان كان الخطاب مع نجار لا يحسن إلا النجر وكيفية استعمال آلاته ، وجب على مرشده ألا يضرب له المثل إلا من صناعة النجارة ، ليكون ذلك أسبق إلى فهمه ، وأقرب إلى مناسبة عقله . وكما لا يحسن إرشاد المتعلم إلا

(١) نفس المصدر ص ١٥ وسنرى عند دراستنا لموقف ابن حزم من المنطق أن محاولة مزج المنطق بعلوم المسلمين كانت على يديه قبل الغزالى . وإن كانت هذه المحاولة لم تتضح إلا على يد الغزالى .

(٢) الغزالى . معيار العلم ص ٢٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣ .

بلغته لا يحسن إيصال المعقول إلى فهمه إلا بأمثلة هى أثبت فى معرفته (١)».

وكأنى بالغزالى قد ألف هذا الكتاب للمتشددين ضد المنطق خاصة وللفقهاء على وجه أخص ؛ لكى يثبت لهم بالأمثلة العملية جدوى هذا الفن فى كل العلوم . لذا نرى أن أكثر الأمثلة التى يسوقها فى هذا الكتاب مأخوذة من قضايا الفقه . وقد آثر الغزالى ألا يجعل هذه المباحث تحت عنوان « المنطق » حتى لايستمر رفضهم لهذا العلم قائماً قبل معرفة حقائقه .

وقد أشار أبو الحجاج ابن طلموس إلى هذا بقوله « فهذه الكتب التى ألفها أبو حامد ، هى فى صناعة المنطق . لكن أبا حامد غير أسماء الكتب وأسماء المعانى المستعملة فيها ، ونكب عن ألفاظ أهل هذه الصناعة ، إلى ألفاظ مألوفة عند الفقهاء ، معتادة الاستعمال عند علماء زمانه ، وما فعل هذا كله إلا حذراً وتوقياً من أن يجرى عليه ما جرى على غيره من العلماء الذين أتوا بالغريب وغير المألوف ، من الامتحان والامتهان، فصانه الله عن ذلك بلطفه ، وبما أعطاه من بديع الحيلة ؛ فانه عاشر جميع الأصناف وولج معهم الولوج الذى شاركهم به المشاركة التامة حتى صار إماماً فى كل صنف ورئيساً فى كل مذهب (٢) .

من ثم يعتبر كثير من المؤرخين الغزالى فيصلا بين عهدين للتفكير الإسلامى ، أحدهما — وهو السابق عليه — كان تفكير المسلمين فيه خالصاً من مظنة التأثير الأجنبى وخصوصاً فى منهج ذلك التفكير ، والآخر — وهو العهد اللاحق — كان للتفكير اليونانى أثر واضح فيه فى مجال المنهج أيضاً (٣) . غير أن هذه الفكرة ينبغى ألا تؤخذ بهذه البساطة ، ولا بهذا العموم ؛ ذلك لأن الأفكار والآراء لا يمكن تحديدها بهذه الدقة التى يلجأ إليها هؤلاء المحددون . وغاية ما يمكن أن يقبل منهم ، أن تكون هذه التحديدات لتنظيم البحث أكثر منها للتحديد الرياضى . وعلى هذا، فهذا القول غير مقبول من الناحية العلمية ، ولعل أكبر دليل على ما نذهب إليه أن كثيراً من الأفكار

---

(١) نفس المصدر ص ٢٤ .

(٢) ابن طلموس . المدخل إلى صناعة المنطق ص ٣ أ (ط. مدريد) والتراث اليونانى ص ١٥٤

(٣) انظر بالتفصيل . مناهج البحث للدكتور النشار ص ١٧٠ .

والآراء المنطقية ، قد وجدت لدى بعض مفكرى الإسلام قبل الغزالى وقد اعتنق هؤلاء هذه الأفكار فى وضوح ، وليس هؤلاء من دائرة الفلاسفة الخلص الذين يعتبرون امتداداً للتفكير الإغريقى فى بلاد الإسلام.وعلى رأس هؤلاء جميعاً كل من الفارابى وابن سينا (١) ، ولكنهم من دائرة المتكلمين الذين يتخذون من البحث فى العقائد أساساً لتفكيرهم .

فمن دائرة المتكلمين فى المشرق رأينا أبا المعالى الجوينى يأخذ بكثير من الآراء المنطقية وخاصة فى الحد مخالفاً بذلك الاتجاه العام الذى كان عليه سائر الطوائف . فقد رأى أن الغرض الحقيقى من الحد ليس هو التمييز بين المحدود وغيره فقط ، كما يرى النظار ، ولكن الغرض من التحديد « هو التعرض لحقيقة الشىء التى بها يتميز عن غيره (٢) » . ويعتبر الجوينى -بهذا الموقف- هو الوحيد من بين النظار الذى أخرج الحدود على طريقة المنطق الأرسطى (٣) .

وسنرى عند دراستنا لابن حزم أنه يأخذ أيضاً بقواعد المنطق الأرسطى ويطبقها فى مجال الدراسات الفكرية لخدمة نظرياته الدينية . وبهذا يتبين لنا أن الغزالى كان مسبوقاً إلى فكرة تطبيق قضايا المنطق فى نطاق الفكر الإسلامى. ويجدر بنا فى هذا المقام أن نتساءل . إذا كان الغزالى قد آمن بالمنطق وصدق قضاياه هذا الإيمان المطلق،وكان الفلاسفة يتخذون منه معياراً يزنون به أبحاثهم الفلسفية ، وكان لنتائج بعض قضاياهم فى نظر الغزالى ما جعله ينقض عليهم بعنف فى كتابه الشهير « تهافت الفلاسفة»،فهل معنى ذلك أن الغزالى متناقض فى موقفه ؟ أمأن شيئا وراء ذلك ناشىء من سوء تطبيق الفلاسفة

---

(١) لا أقصد اتهام هذا الاتجاه بالتقليد المطلق ، ولكن أرى أنهم اتخذوا من مشاكل الفلسفة اليونانية أساساً لدراساتهم الفلسفية ، وخاصة محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة . ولا شك أنه كان لهم فى ثنايا بحثهم من الآراء الخاصة ما يجعلهم غير مقلدين دائماً . ويذكر هؤلاء دائماً فى مقابلة المتكلمين الذين يتخذون من دراسة العقيدة أساساً لتفكيرهم .

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ١٧ .

(٣) النشار . مناهج البحث ص ٩٣ .

للمنطق ، وخاصة فى نطاق الإلهيات (١) ؟ الحق أن الإجابة على هذا السؤال ينبغى أن تتسم بالحذر الشديد ، والحيطة البالغة ؛ لأنه سيترتب عليها اتهام لأحد الطرفين بالقصور والعجز فى الوقت الذى يحكم فيه على الطرف الآخر بالمقدرة العقلية وحسن التطبيق لقواعد المنطق .

ولا أسارع فأتخذ لنفسى موقف الانتماء إلى إحدى الناحيتين قبل عرض هذه المشكلة ، التى دار حولها الخلاف بين الفلاسفة وبين الغزالى . ونعنى بها مشكلة قدم العالم وأبديته . ولن أذكر جميع الأدلة التى ساقها الفلاسفة فى هذا المقام والتى ناقشهم فيها الغزالى من وجهة النظر المنطقية ، ولكن أكتفى بدليل واحد ساقه جالينوس على أبدية العالم وصوره الغزالى على النحو التالى :

« ما تمسك به **جالينوس** إذ قال : لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام ، لظهر فيها ذبول فى مدة مديدة ، والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف السنين لا تدل إلا على هذا المقدار ، فلما لم تذبل فى هذه الآماد الطويلة ، دل على أنها لا تفسد (٢) .

اعتراض الغزالى على هذا الدليل :

اعترض الغزالى على هذا الدليل من وجهين :

الأول : من ناحية عدم لزوم النتيجة لأن المقدم غير صحيح لنقصان شرط فيه .

الثانى : أنه مع التسليم بصحة الدليل ، فان النتيجة المترتبة عليه غير يقينية ، بل هى تقريبية .

---

(١) يرى هنرى كوريان فى كتابه « تاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ٢٧٧ أن الغزالى كان متناقضاً لأنه بالرغم من اقتناعه بعدم أهلية العقل وكفاءته لبلوغ اليقين يجد نفسه على الأقل على يقين من تقويض يقين الفلاسفة ، وذلك عن طريق الجدل العقلى نفسه . لقد كان ابن رشد متنبهاً لما فى هذه القضية من نقض ذاتى * فاذا سلمنا بالعجز الكامل للعقل فان هذا العجز يمتد إلى فعل النفى فى حد ذاته . وهذا الكلام غير صحيح ، لأن الغزالى كان أكثر دقة فى تطبيق قواعد المنطق ، كما بينا فى صلب الكتاب .

(٢) الغزالى . تهافت الفلاسفة ص ١٢٤ .

يقول الغزالى فى الاعتراض الأول : إن شكل هذا الدليل أن يقال : إن كانت الشمس تفسد ، فلا بد أن يلحقها ذبول ، لكن التالى محال فالمقدم محال ، وهذا قياس يسمى عندهم الشرطى المتصل . وهذه النتيجة غير لازمة ؛ لأن المقدم غير صحيح ما لم يضف إليه شرط آخر ، وهو أن نقول : إن كانت تفسد فساداً ذبولياً ، فلا بد أن تذبل فى طول المدة ، أو يبين أنه لا فساد إلا بطريق الذبول حتى يلزم التالى للمقدم ، ولا نسلم له أنه لا يفسد الشىء إلا بالذبول بل الذبول أحد وجوه الفساد ، ولا يبعد أن يفسد الشىء بغتة وهو على حال كماله (١) » .

والناظر فى هذا الوجه يرى أن الغزالى قد اتخذ من المنطق سلاحاً لنقض ما ذهب إليه الفلاسفة — كما صور رأيهم جالينوس — فدليل هؤلاء فى نظر المنطق ناقص التصوير ، إذ صور فيه المقدم على أنه محصور فى حين أنه منتشر ، وهذا أحد مداخل الخلل فى الأقيسة ، أو بمعنى آخر ، صور فيه المقدم على أنه مطلق فى الوقت الذى تبين للعقل فيه أنه مشروط . ومن هذا يتبين أن شكل الدليل غير مستوف للشروط وأن ما يترتب عليه من نتيجة هى غير صحيحة (٢) . ولا يقف الغزالى عند هذا الوجه من الاعتراض على شكل القياس وما أدى إليه من نتيجة فاسدة ، بل يسلم للفلاسفة صحة الدليل ونتيجته ، وينقض على ما تمسك الفلاسفة من نتائج الرصد **باسم العقل** فيخرج نتيجة ما وصلوا إليه من دائرة اليقين ، الذى ينبغى أن يكون أساساً فى الأمور الإلهية،إلى دائرة الأحكام الممكنة .

يقول الغزالى فى الوجه الثانى : « لو سلم هذا ، وأنه لا فساد إلا بالذبول فمن أين عرف أنه لا يعتريها الذبول ؟ أما التفاته إلى الأرصاد فمحال ؛ لأنها لا تعرف مقاديرها إلا بالتقريب والشمس التى يقال إنها كالأرض مائة وسبعين مرة(٣)أو ما يقرب منه، لو نقص منها مقدار جبال مثلا ، لكان

---

(١) نفس المصدر .

(٢) ويمكن أن يكون فساد المقدم آتياً من أخذ النوع الذى هو الذبول مكان الجنس الذى هو الفساد . كقولهم . الشر ظلم الناس . انظر معيار العلم ص ١٥٩ .

(٣) يعتبر الغزالى فى هذا المقام حاكياً لرأى المتقدمين الذين كانت تنقصهم الآلات الدقيقة —

لا يتبين للحس . فلعلها فى الذبول وإلى الآن قد نقص منها مقدار جبال فأ كثر والحس لا يقدر على أن يدرك ذلك ، ولأن تقديره فى علم المناظر لا يعرف إلا بالتقريب (١) . ويقايس الغزالى بين إمكان نقصان الشمس دون إدراك الحس لذلك حتى مع دقة الآلات الرصدية ، وبين إمكان نقصان قطعة من الياقوت وضعت مائة سنة دون إدراك للحس لذلك أيضاً ، ولا سيما أنهم يعترفون بأن الذهب والياقوت مركبان من العناصر التى هى عندهم قابلة للفساد ، يقول الغزالى : « فلعل نسبة ما ينقص من الشمس فى مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الياقوتة فى مائة سنة ، وذلك لا يظهر للحس ، فدل على أن دليله فى غاية الفساد (٢) »

ويؤيد ما ذهب إليه الغزالى من أن النتائج التى تصل إليها العلوم الكونية التى تعتمد على التجربة الصرفة ليست يقينية ما أثبته علماء الفلك المحدثون ، فقد توارت فى زوايا النسيان تلك النظريات القديمة التى كانت تضفى على الكون صفة الثبات ، وحلت محلها النظريات الجديدة التى أثبتت أن الكون فى تطور مستمر وفى تقدم مطرد . وقد عبر عن هذه الفكرة العالم الروسى « ميخائيل لومونوسوف » بقوله : « يجب أن ندرك جيداً أن الكائنات التى نراها على الكرة الأرضية ، وكذلك العالم كله ، لم يكن هكذا فى وقت نشأته ، كما نجده الآن ولكن حدثت له تغيرات عظيمة (٣) » . لقد كان

= أما فى العصر الحديث فقد أثبتت الأبحاث النسب بين الشمس والأرض :

(ا) يبلغ قطر الشمس نحوا من ٨٦٥٠٠٠ ميل أى أنه قدر قطر الأرض ١٠٩ من المرات .

(ب) يبلغ حجم الشمس مثل حجم الأرض(١,٣٠٠,٠٠٠)مليون وثلاثمائة ألف مرة .

(ح) تبلغ كتلة الشمس مثل كتلة الأرض(٣٣٣,٠٠٠)ثلاثمائة وثلاثة وثلاثون ألف مرة .

من مقال للدكتور أحمد زكى بمجلة العربى العدد ١٣٩ يونيه ١٩٧٠ عنوان « الشمس أقرب النجوم إلينا » ثم انظر . التحليل الممتاز للفرق بين حاكم الحس وحاكم الوهم وحاكم العقل فى معيار العلم . ص ٢٥ ، ٢٦ .

(١) المصدر السابق ص ١٢٥ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٥ .

(٣) انظر : «أصل الأرض والكواكب » تأليف ب.ى ليفين ترجمة مجدى نصيف ، مراجعة الدكتور عبد الحميد سماحة . ص ٢٤ .

الفلك من أول العلوم التى هزت النظرة الجامدة عن العالم ، ودخلت فكرة التطور فى أواخر القرن الثامن عشر بفضل أبحاث العالم الفرنسى « لا بلاسى » الذى صور تكوين الشمس والكواكب الأخرى من سديم غازى هائل (١) . ولم تقف الأبحاث الكونية عند حدود النظريات المغلقة ، ففى كل يوم يتكشف للعلم أن ما أثبته بالأمس لم يكن إلا على سبيل الفرض والتخمين ، ليظل العقل مشدوداً إلى استشراف الآفاق العليا لهذا الكون ، ليتبين له السر الكامن وراء هذه الأعاجيب ، فيذعن حينئذ لقول الله تبارك وتعالى : « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق (٢) » .

مما سبق يتبين لنا صحة ما ذهب إليه الغزالى من أن المنطق صحيح فى نفسه ، وأن ما غلط فيه الفلاسفة فى الإلهيات إنما كان مرجعه لعدم وفائهم بالشروط التى وضعوها فى المنطق (٣) ، كما يتبين لنا أيضاً أن الغزالى لم يكن متناقضاً مع نفسه ، وظل إيمانه بالمنطق وصدق قضاياه فى كل من التهافت ومعيار العلم ، بنفس الدرجة التى صرح بها فى المقاصد، اللهم إلا ما زاده فى المعيار من وجوب اتخاذ المنطق أساساً لكل عملية فكرية . وأظننى — بعد هذا العرض لوجهة نظر الفلاسفة فى أبدية العالم ودليلهم عليها وبيان رأى الغزالى فى هذا الدليل — على حق حينما أقرر أن الغزالى كان أكثر دقة فى تطبيق المنطق فى أبحاثه النظرية ، وأنه قد اتخذ منه سلاحاً شرعه فى وجه الفلاسفة حتى لايكون لهم مخرج (٤) .

ويرى بعض الباحثين أن اتخاذ الغزالى المنطق كمنهج للتفكير كان هو العثرة الوحيدة التى اعترضت طريقه فى رحلته العلمية الباسقة ، وأنه كان فى غنى عن ذلك لو سار على نفس المنهج الذى سار عليه النظار قبله (٥) .

---

(١) المصدر السابق .

(٢) سورة فصلت ٤١ الآية ٥٣ .

(٣) المنقذ من الضلال ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٤) انظر بالتفصيل رأى ابن سينا فى قدم العالم فى الفصل الثامن من النمط الخامس من كتاب « الإشارات » ص ٢٣٢ ، وكذا الفصل الثانى عشر من هذا النمط . ثم انظر بالتفصيل رد الغزالى على كل من الفارابى وابن سينا فى هذا المقام ، وكيف بين تهافت أدلتهم من الناحية المنطقية ، فى كتاب «تهافت الفلاسفة » ص ٩٤ .

(٥) انظر . مناهج البحث . للدكتور النشار ص ١٧١ .

والحق أن الغزالى ما كان يستطيع أن يرد نفسه عن معرفة أغوار هذا العلم وإدراك أبعاده وكيفية تطبيقه فى العمليات الفكرية . وقد ساعد على ذلك عاملان :

أحدهما : ما امتازت به نفس الغزالى من تطلع لإدراك ما عند جميع الطوائف، حتى يتبين له من خلال ذلك ما فيه من حق أو باطل . وقد عبر عن ذلك فى كتابه « المنقذ من الضلال » بقوله : « وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى ، غريزة وفطرة من الله ، وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى (١) » .

ثانيهما : إيمانه الكامل — وقد استشعر فى نفسه أنه المرسل لتجديد شباب الإسلام وإحياء علوم الدين فى المائة الخامسة — أن الدعوة إلى الله والدفاع عن العقيدة أمران يقتضيان التسلح بكل ما فى أيدى الآخرين ، حتى يستطيع منازلتهم فى معركة يتفقون فيها على نوع السلاح . وقد كان المنطق هو السلاح الوحيد الذى روج استعماله الفلاسفة كالفارابى وابن سينا . ثم إن هذا العلم — فى نظر الغزالى — أشبه ما يكون بالعلوم الرياضية التى لا تمس قواعد الدين. كما أن حقائقه مشتركة بين كل العقول ، لا تختص بأمة دون أخرى .

وقد صرح الغزالى بأن الذى حمل بعض الناس على النفرة من الحساب والمنطق ، أنهما من علوم الفلاسفة الملحدين (٢) . وأساس رفضهم — والحالة هذه — قائم على أمر عرضى ، لا على حقيقة جوهرية ؛ فان الحق لا يعرف بالرجال ولكن الرجال يعرفون بالحق (٣). إن من ينكر قضايا المنطق كمن ينكر العقل سواء بسواء ؛ ذلك لأنه لن يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد فى عقل المنكر ، بل فى دينه الذى يزعم أنه موقوف على هذا الإنكار (٤).

ونستطيع أن نقرر فى شىء من الاطمئنان ، أن الغزالى وإن عد فيلسوفاً

---

(١) المنقذ من الضلال . ص ٨٤ .

(٢) معيار العلم ص ١١٧ .

(٣) المنقذ من الضلال . ص ١١٢ .

(٤) نفس المصدر . ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

عقلياً يتخذ من المنطق منهجاً فى عملياته الفكرية ، شأنه فى ذلك شأن كل من الفارابى وابن سينا ، إلا أن الغاية لديه تختلف عنهما تماماً ؛ فاذا كان هذان الفيلسوفان قد حاولا التوفيق بين الدين والفلسفة باسم العقل والمنطق ، وكان لمحاولتهما أثر على كل من الدين والفلسفة على السواء ؛ لأن لكل منهما حقائقه وتصوراته (١) ، فان الغزالى قد اتخذ من العقل والمنطق أساساً للدفاع عن عقائد الدين ، وكان — بحق — فى تاريخ الإسلام المحلى لما يمكن أن يسمى « بتدين الفلسفة » فى مقابلة ما يمكن أن يسمى « بتفلسف الدين » .

وقد اعترف بهذه الحقيقة ديبور فى كتابه (تاريخ الفلسفة فى الإسلام) فقد رأى أن مذهب أرسطو كما نقله الفارابى وابن سينا فى نظر الغزالى فيه مخالفة صريحة للإسلام . من ثم رأى لزاماً عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة ، على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم ، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه ، وهو سلاح المنطق — لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التى يقررها المنطق يقينيه ولا سبيل لإنكارها ، وهى كالقضايا الرياضية ، ويبنى أدلته على قانون التناقض ، ويقرر أن أفعال الله لا تخالفه ، وهو يقول ذلك مدركاً تمام الإدراك لما يقول (٢) . ويشير ديبور هنا إلى ما ذكره الغزالى فى التهافت ، فى معرض الرد على عقائد الفلاسفة ، من أنه ينبغى ألا نردّ

---

(١) انظر بالتفصيل ما ذكره الدكتور محمد البهى فى كتاب « الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى » ص ٤٧٥ ، ٤٧٦ . ولا بأس من ايراد بعض ما قاله فى هذا المقام . فقد صرح «بأن ما أفاده فلاسفة المسلمين المشائيون فى المشرق من الاستدلال على وجود الله من الوجود نفسه . إلى جانب ما فى الدين من دليل عليه مشتق من العالم الواقعى — نتيجة قبولهم فكرة واجب الوجود الأغريقى—لا يتكافأ مع مجهودهم العقلى فى التوفيق بين الإسلام والفلسفة ، فيما أثاره واجب الوجود فى هذه الفلسفة من إشكالات ، وعلى الأخص فى وصف الله بصفاته التى وردت له فى القرآن الكريم ، وفى علمه لما يجرى فى ملكوته . ثم بعد هذا كله لا يصلح تفلسفهم أن يكون أساس توجيه دينى ، لأنه لا يلتئم مع طبيعة الدين كدين ، كما لا يصلح أن يكون أساساً لتوجيه عقلى ، لما فيه من كثرة التعاريج والالتواءات نتيجة الخلط من عدة مذاهب وآراء . ولو درى فلاسفة المسلمين المشائيون قيمة الفكر الأغريقى وأنه لم يخلص تماماً من الشعر والخيال ، لآثروا أن يكون لهم منطق خاص بهم . ولو علموا نتائج قبولهم آراء أفلاطون وأرسطو فى شرح العقيدة ، على العقيدة من حيث هى ، لتركوا للقرآن وحده — كما هو — الطريق إلى قلوب المصدقين وعقول الخاصة من الناس .

(٢) ديبور . تاريخ الفلسفة فى الإسلام ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٢٠٦ ، ٢٠٩ .

إلا ما كان محالا فى العقل ، كالجمع بين النفى والإثبات . الذى إليه ترجع جميع المحالات . أما ما لم يكن محالا فهو جائز . فمثلا يقول الفلاسفة أنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لأن النظام الكلى للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه. ويرد الغزالى على هذا القول بأن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه الآن ليس بمحال فى العقل ، ولا يفوت نظاماً ، والله يقدر على ذلك ، ويجوز له أن يفعله . أما الشىء الذى لا تتعلق به قدرة الله فهو المستحيل كالجمع بين الوجود والعدم (١) .

وينبغى لنا أن نتساءل — وقد أوشكنا على الانتهاء من هذا المبحث — هل أضاف الغزالى شيئاً جديداً إلى دراسة المنطق ، أو أنه اكتفى بتطبيقه فقط فى نطاق عملياته الفكرية ؟ الحق أن القارئ لكتب الغزالى المنطقية لا يخرج بجديد عما ذكره المناطقة قبله ، وكل ما يمكن أن يسند إلى الغزالى من فضل فى هذا المقام ، هو أنه استطاع تطبيق قواعد المنطق بعمق على مناحى تفكيره المختلفة ، من كلام وأصول وفقه، وأحياناً كثيرة كان يوائم بين اصطلاحات المنطق وغيرها من اصطلاحات العلوم الإسلامية ، كما سنرى عند تحليلنا لكتاب « محك النظر » وسنشير فى شىء من الإيجاز إلى أهم مبحثين اشتمل عليهما كتاب « معيار العلم » باعتباره أهم كتبه المنطقية ، ونعنى بهما الحد ومبحث القياس .

مبحث الحد : قدم الغزالى بين يدى دراسة الحد ، دراسة مفصلة لما أطلق عليه اسم مقدمات القياس ، ويعنى بذلك المفردات التى تتألف منها مقدمات القياس . وقد آثر تأخير مبحث الحد عن مبحث القياس مع أن الوضع الطبيعى يقتضى العكس ؛ لأن التصديق مسبوق بالتصور . ويبدو أنه أراد إيثار طريقة أرسطو فى هذا الكتاب من حيث الترتيب . وقد صرح بما يشبه كلام المعلم الأول حيث قال : « المطلب الأقصى من هذا القسم

(١) الغزالى . تهافت الفلاسفة ص ١١٧ ، تعليق الدكتور أبو ريده على كتاب تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٢٠٩ .

هو البرهان المحصل للعلم اليقيني ، والبرهان نوع من القياس ، إذ القياس اسم عام ، والبرهان اسم خاص لنوع منه ، والقياس لا ينتظم إلا بمقدمتين ، وكل مقدمة لا تنتظم إلا بمخبر عنه يسمى موضوعاً وخبر يسمى محمولا . وكل محمول أو موضوع يذكر في قضية ، فهو لفظ يدل لا محالة على معنى . فالقياس مركب . وكل ناظر في شيء مركب فطريقه أن يحلل المركب إلى المفردات ، ويبتدئ بالنظر في الآحاد ، ثم في المركب (١) » . والناظر في هذه الدراسة لا يخرج بشيء جديد بالنسبة لما ذكره المناطقة قبل الغزالي ، فقد ذكر دلالة الألفاظ وبيان وجوه دلالتها ، ونسبتها إلى المعاني ، على نفس النمط الذي ذكرت عليه من قبل . لذا سنتجاوز عن بيان ذلك إلى ذكر رأيه في الحد مباشرة .

يرد الغزالي أن تعريف الشيء إما أن يراد به بيان الحقيقة ، أو يراد به التميز فقط . والأول هو الحد الحقيقي ، والثاني هو التعريف بالرسم . وقوام الأول ذكر جميع الذاتيات التي بها قوام الشيء ، متميزاً عن غيره في الذهن تميزاً تاماً ، ينعكس على الاسم وينعكس عليه الاسم ، كما يفهم من قولنا «شراب مسكر معتصر من العنب » و « حيوان ناطق مائت » و « جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة متغذى » فان هذه الحدود يفهم بها « الخمر » و « الإنسان » و « الحيوان » (٢) . وقد يفهم الشيء بما يتميز به عن غيره بحيث ينعكس على اسمه وينعكس الاسم عليه ويتميز لا بالصفات الذاتية المقومة ، التي هي الأجناس والأنواع والفصول فحسب ، بل بالعوارض والخواص ، ويسمى رسما كما يقال في تمييز الإنسان عن غيره « أنه الحيوان الماشي برجلين العريض الأظفار الضحاك » وكما يقال في الخمر « أنه المائع المستحيل في الدن الذي يقذف بالزبد (٣) » . وينقسم كل من الحد والرسم إلى تام وإلى ناقص ، فالحد التام ما التأم من الجنس والفصل القريبين ، والناقص ما كان بالجنس البعيد مع الفصل أو الفصل وحده . والرسم التام

---

(١) معيار العلم ص . ٣٤ .
(٢) نفس المصدر ص ١٥١ .
(٣) نفس المصـــدر .

ما التأم من جميع العوارض والخواص المميزة ، والناقص ما كان بما هو أعم من المعرف .

مادة الحد وصورته: كل مؤلف لا بد له من مادة وصورة ، ومادة الحد هى الأجناس والفصول ، وأما صورته فهى الهيئة الحاصلة من إيراد الجنس الأقرب أولا ، ثم إيراد جميع الفصول الذاتية كلها بحيث لا يترك منها شىء ثانياً . ومتى عرفت هذه الشروط فى صورة الحد ومادته ، تبين أن الشىء الواحد لا يكون له إلا حد واحد ، وأنه لا يحتمل الإيجاز والتطويل لأن إيجازه إخلال والتطويل فضول لا داعى له ، إذ المقصود أن يشتمل الحد على جميع ذاتيات الشىء ، إما بالقوة وإما بالفعل . ففى ذكر الحيوان الناطق تعريفاً للإنسان اشتمال للجنس على جميع الذاتيات بالقوة إذ الحيوان مستلزم للجسم الحساس المغتذى المتحرك بالإرادة بطريق التضمن (١) . ولكن إذا كان الغزالى يعتبر ذكر الذاتيات بالفعل مساوياً لذكرها بالقوة فلماذا يعتبر إيراد جنس الحيوان بدل الحيوان فى تعريف الإنسان فضولا لا داعى له ؟ أعتقد أن ذلك ليس راجعاً إلى أمر فنى بقدر ما هو راجع إلى أمر ذوقى ؛ فان طالب الحد يبغى المعرفة له بالطريق الأخصر .

وإذا كان إيراد الجنس القريب كافياً فى الحد ، باعتباره متضمناً لجميع الذاتيات ، كما يرى جميع المناطقة — ويتابعهم الغزالى فى ذلك — فقد كان مقتضى هذا أن يكون الفصل وحده كافياً فى التعريف لأنه يدل على جميع الذاتيات بالتضمن . وقد كانت هذه الملاحظة إحدى المآخذ التى وجهها ابن تيمية إلى المناطقة فى شخص الغزالى . يقول ابن تيمية : « إن ما ذكروه من لزوم أخذ « الجنس القريب » أمر اصطلاحى ، وذلك أنه إذا أخذ « البعيد » كان الفصل يدل على « القريب » بالتضمن أو الالتزام ، كدلالة القريب على البعيد . فالناطق عندهم يدل على الحيوان ، والمسكر يدل على الشراب ، كما يدل الحيوان على الجسم ، وكما يدل الشراب على المائع ، سواء جعلوا هذه دلالة تضمن أو التزام . فان كانوا يكتفون بمثل هذه الدلالة

---

(١) معيار العلم. ص ١٥٣ .

كان الفصل كافياً ، وإن كانوا لا يكتفون إلا بما يدل على الذاتيات بالمطابقة لم يكن ذكر القريب وحده كافياً (١) » .

وكلام ابن تيمية هنا جدير بالتقدير لو فهم كلام المناطقة على إطلاقه ، ولكن الذى يوحى به كلامهم أنه لا بد من ذكر المشترك والمميز الذاتيين ، وكان ينبغى عليهم — حتى لا يعترض عليهم بمثل ما اعترض به ابن تيمية — أن ينصوا فى الحد على أن دلالة التضمن تكفى فى الجنس فقط لا مطلقاً ، ولكن يبدو أن اشتراطهم كمال الحد بايراده بمادته وعلى هيئة مخصوصة أغناهم عن هذا التنصيص .

فى ترتيب طلب الحد : السائل بما هو الشىء ، قد لا يسأل إلا بعد الفراغ من مطلب « هل » أى بعد التيقن من وجود الشىء المطلوب معرفة حقيقية . فان وقع السؤال بما هو قبل تيقن وجوده ، رجع إلى طلب شرح الاسم ، كقول القائل ما الخلاء وما الكيمياء ؟ وهو لا يعتقد لها وجوداً . فاذا اعتقد الوجود كان الطلب متوجهاً إلى تصور الشىء فى ذاته . ولذا يقال « إن الحدود قبل الهليات حدود اسمية ، وهى نفسها بعد الهليات حدود حقيقية (٢) » . وترتيب طلب الحد أن يقول الطالب مشيراً إلى الشىء المراد معرفة حقيقته ما هو ؟ فاذا أجاب المسئول بالجنس وحده لم يقنع السائل ، بل يطلب « بأى » تمييز المسئول عنه عما يشاركه فى جنسه ، وذلك يكون بالفصل . وعلى المسئول أن يجيب السائل على كل ما يسأل عنه حتى ينقطع السؤال . فان قيل : فمتى ينقطع ، فان تسلسل إلى غير نهاية فهو محال ، وإن تعين توقفه فهو تحكم . قيل : لا يتسلسل إلى غير نهاية ، بل ينتهى إلى أجناس وفصول تكون معلومة للسائل ، فان تجاهل أبداً ، لم يكن يعرف له شىء بالحد الحقيقى ؛ لأن كل تعريف وتعرف يقتضى المعرفة القبلية لدى السائل بما تركب منه التعريف لوضوحه ، وإما بتحديد آخر إلى أن ينتهى إلى أوائل عرفت بنفسها (٣) . وهذا السؤال المفترض ، قد تحول إلى حجة

(١) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٢٣ .

(٢) الشيخ محمد رضا المظفر ، المنطق . ص ١٠٩ . وقد ذكرت هذا النص من قبل .

(٣) الغزالى . معيار العلم ص ١٥٤ .

حقيقية ، وجهها ابن تيمية ضد الحد المنطقى . وسنرد عليه فى مكانه .

أقسام ما يطلق عليه اسم الحد: يطلق الحد بالتشكيك على خمسة أشياء :

الأول : الحد الشارح لمعنى الاسم ، وهو التعريف اللغوى ، الذى يشرح معنى اللفظ ولا يلتفت فيه إلى وجود الشيء وعدمه .

الثانى : الحد بسبب الذات ، وهو نتيجة برهان .

الثالث : الحد بحسب الذات ، وهو مبدأ برهان .

الرابع : الحد بحسب الذات،ويجمع بين طبيعتى الحدين السابقين . أى الجامع لما هو مبدأ برهان ونتيجة برهان . كمن سئل عن حد الكسوف فقال : « هو امحاء ضوء القمر لتوسط الأرض بينه وبين الشمس»فامحاء ضوء القمر هو نتيجة برهان ، وتوسط الأرض هو المبدأ ، ذلك لأنه فى معرض البرهان يقال : متى توسطت الأرض فانمحى النور ، فيكون التوسط حداً أوسط ، فهو مبدأ برهان، والانمحاء حدا أكبر فهو نتيجة برهان ، ولذلك يتداخل فى هذا المقام البرهان والحد ، فان العلل الذاتية من هذا الجنس تدخل فى حدود الأشياء كما تدخل فى براهينها .

الخامس : حد الأمور التى ليس لها علل وأسباب ، أو لها علل ولكنها غير داخلة فى قوامها ، كتحديد النقطة والوحدة وجميع البسائط (١) . وهذا يدلنا على سعة نظرة المسلمين إلى الحد المنطقى . ولكن يبقى للحد الحقيقى عندهم — كما كان عند أرسطو — المكانة الأولى .

طريقة اقتناص الحد : يتابع الغزالى جميع المنطقيين المنتسبين إلى منطق أرسطو فى أن الحد لا يقتنص بالبرهان . وتعليلهم لذلك يصوره الغزالى على النحو التالى :

«ان الحد لا يقتنص بالبرهان، ولا يمكن اثباته به عند النزاع ، لأنه إن أثبت بالبرهان افتقرت إلى حد أوسط ، مثل أن يقال مثلا حد العلم « المعرفة » فيقال لم ؟ فنقول ، لأن كل علم اعتقاد وكل اعتقاد معرفة . والمعرفة أكبر وينبغى أن يكون الأوسط مساوياً للطرفين ، إذ الحد هكذا يكون . وهــذا

---

(١) نفس المصدر ، ص ١٥٦ .

محال ، لأن الأوسط عند ذلك له حالتان ، وهما أن يكون حد آ للأصغر أو رسماً أو خاصة .

الحالة الأولى : أن يكون حداً وهو باطل من وجهين :

أحدهما : أن الشيء الواحد لا يكون له حدان تامان ، لأن الحد ما يجمع من الجنس والفصل ، وذلك لا يقبل التبديل ، ويكون الموضوع حداً أوسط هو الأكبر بعينه لا غيره ، وإن غايره فى اللفظ ، وإن كان مغايراً له فى الحقيقة ، لم يكن حداً للأصغر .

الثانى : أن الأوسط بم عرف كونه حداً للأصغر ، فان عرف بحد آخر فالسؤال قائم فى ذلك الآخر ، وذلك إما أن يتسلسل إلى غير نهاية —وهو محال—وإما أن يعرف بلا وسط ، فليعرف الأول بلا وسط إذا أمكن معرفة الحد بغير وسط .

الحالة الثانية : ألا يكون الأوسط حداً للأصغر بل كان رسماً له أو خاصة وهو باطل من وجهين :

أحدهما : أن ما ليس بحد ولا هو ذاتى مقوم ، كيف صار أعرف من الذاتى المقوم ، وكيف يتصور أن يعرف من الانسان أنه ضحاك أو ماش ، ولا يعرف أنه جسم وحيوان .

الثانى : أن الأكبر بهذا الأوسط إن كان محمولا مطلقاً وليس بحد ، فليس يلزم منه إلا كونه محمولا للأصغر ، ولا يلزمه كونه حداً ، وإن كان حداً فهو محال ، إذ حد الخاصة والعرض لا يكون حد موضوع الخاصة والعرض ، فليس حد الضاحك هو بعينه حد الانسان . وإن قيل أنه محمول على الأوسط ، على معنى أنه حد موضوعه فهذه مصادرة على المطلوب (١) »

ويستنتج الغزالى من هذا العرض أن الحد لا يكتسب بالبرهان . وإنما تكتسب الحدود بطريق التركيب ، أى بايراد الجنس والفصل القريبين ؛ ويكاد يلتقى فى كل هذا مع ما ذكره أرسطو فى هذا المقام ،وكذا شراحه وخاصة ابن سينا (٢) .

---

(١) معيار العلم ص ١٥٧ .

(٢) انظر . ابن سينا . البرهان من منطق الشفاء . ص ٢٠١ .

مثارات الغلط فى الحدود : الغلط فى الحدود يأتى من جهة الجنس أو من جهة الفصل أو مما هو مشترك بينهما ، ولا يأتى الغزالى فى هذا المقام بجديد على ما ذكره قبله . وقد ذكرت كلامه من قبل فى مبحث الحد فى الباب الأول . فليرجع إليه .

استعصاء الحد : يعترف الغزالى — كما اعترف قبله كل المناطقة الميتافيزيقيين — بأن الحدود فى نهاية الصعوبة ، وأنها لا تنال إلا عند غاية التشمير والجهد ، لأن مثارات الغلط كثيرة والقوة البشرية لا تقوى على التحفظ من هذه المثارات إلا على الندور . ثم يقرر الغزالى أنه لما كانت الحدود بهذه المثابة اكتفى المتكلمون بالمميز فقالوا : « الحد هو القول الجامع المانع » ولم يشترطوا فيه إلا التمييز . ثم يرى الغزالى أن هذا وإن كان سهلا إلا أنه فى غاية البعد عن غرض التعرف على ذات المحدود (١) . وكأنه بهذا يقرر أن التعريف الفلسفى تعريف مثالى وإن كان التعريف بالمميز تعريفاً عملياً .

هذه هى أهم مباحث الحد كما ذكرها الغزالى فى « معيار العلم » ومنها يتبين لنا أن الغزالى لم يأت بجديد فى هذا المضمار .

والآن ننتقل إلى المقصد الأسمى لعلم المنطق الصورى وهو « القياس » لنرى ما يقوله الغزالى فيه من خلال كتابه « معيار العلم » .

القياس :

هو أحد أنواع الحجة التى يؤتى بها لإثبات ما تمس الحاجة إلى إثباته من العلوم التصديقية ، وقسيماه هما الاستقراء والتمثيل . ويعرف الغزالى القيـــاس بأنه : « قول مؤلف إذا سلم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر اضطراراً » . وهذا التعريف فى روحه وظاهره أرسطى. وينقسم القياس إلى حملى وشرطى متصل وشرطى منفصل وقياس خلف . كما ينقسم باعتبار الحد الأوسط ووضعه فى المقدمتين إلى ثلاثة أشكال . وهنا يغفل الغزالى ذكر الشكل الرابع تماماً ، على الرغم من أن القسمة العقلية تقتضيه ، كما أن مفهوم كلامه يقتضيه أيضاً . يقول الغزالى : « والحد الأوسط إما أن يكون محمولا

---

(١) معيار العلم . ص ١٦١ .

فى إحدى المقدمتين موضوعاً فى الأخرى (١) » وهذا النص يقرر وجود الشكل الأول والرابع على السواء ، لأنه إذا كان محمولا فى الصغرى موضوعاً فى الكبرى فهو الشكل الأول ، وإذا كان محمولا فى الكبرى موضوعاً فى الصغرى فهو الشكل الرابع ، وعلى هذا فتخصيص هذا الكلام، بالشكل الأول — كما صرح به الغزالى — تخصيص غير دقيق . ولو فعل مثل ما فعل ابن سينا من النص عليه حسب ما تقتضيه القسمة ، ثم بين أنه عديم الفائدة لأنه بعيد عن الطبع لكان كلامه أدق .

ويورد الغزالى الأشكال الثلاثة بشروطها وخصائص كل شكل ، ويمثل لها بأمثلة فقهية ويبين رجوع أقلها وضوحاً فى الإنتاج — وهما الشكلان الثانى والثالث — بواسطة قياس الخلف أو عكس المقدمات إلى الشكل الأول . وفى هذا المقام يشير الغزالى من طرف خفى إلى تعصب الفقهاء وردهم للمنطق كمنهج للتفكير دون أن يكون لهذا الرد ما يبرره . يقول الغزالى : « فان قيل فهل لكم فى تمثيل المقاييس الأربعة عشر — يعنى أضرب الأشكال الثلاثة — بأمثلة فقهية لتكون أقرب إلى فهم الفقهاء . قلنا : نعم نفعل ذلك (٢) » . ثم أورد أمثلة لجميع الأقيسة .

ويبحث الغزالى القياس الشرطى المتصل باختصار . فلا يتوسع فيه توسع الشراح قبله ، وعلى الأخص ابن سينا (٣) ، ويبين أن جدوى هـذا القياس فى العقليات والفقهيات على السواء ، فانا نقول مثلا فى الفقهيات : «إن كان هذا النكاح صحيحاً فهو مفيد للحل ، لكنه صحيح فاذن هو مفيد للحل » . « وان كان الوتر يؤدى على الراحلة فهو نفل ، لكنه يؤدى على الراحلة فهو إذن نفل » كما نقول فى العقليات : « إن كان العالم حادثاً فله صانع ، لكنه حادث ، فاذن له صانع (٤) » وهكذا نرى أن استخدام القياس الشرطى مما تمليه طبيعة الأحكام التى يعلق حصول بعضها على البعض الآخر .

---

(١) نفس المصدر ص ٨١ .

(٢) المصدر السابق ص ٨٦ .

(٣) بحث ابن سينا الأقيسة الشرطية فى منطق الشفاء فى ثلاث مقالات استغرقت ما يزيد على مائة وأربعين صفحة من ص ٢٣١ إلى ص ٣٨٦ .

(٤) نفس المصدر ص ٨٨ .

وينتج هذا القياس فى صورتين ، وضع المقدم ورفع التالى . وأما عين التالى ونقيض المقدم فلا ينتجان ، إلا إذا ثبت أن التالى مساو للمقدم ، لا أعم منه ولا أخص. ويؤكد — وهو يبحث الشرطى المنفصل —ما ذكره فى أكثر من موضع من أن الاختلاف بين المنطق ومدارك العقول عند النظار إنما هو بالاصطلاح فقط ، أما حقيقة العملية العقلية فواحدة.فالقياس الشرطى المنفصل هو نفس ما يطلق عليه المتكلمون اسم « السبر والتقسيم » .

ومتى كان العناد فى هذا القياس بين اثنين فانه ينتج فى أربع صور ، وإن كانت هذه الصور على تعددها ترجع إلى أن إثبات أحد الطرفين يقتضى رفع الآخر . أما إذا كانت أجزاء التعاند ثلاثة أو أكثر ولكنها تامة العناد ، بمعنى أن يكون التقسيم فيها محصوراً ، فاستثناء عين أحد الأجزاء ينتج نقيض الآخرين ، كما تقول : هذا الشيء إما أن يكون مساوياً لذلك الشيء أو أكثر أو أقل فان قلت لكنه مساو ينتج أنه ليس أقل ولا أكثر ، وان قلت لكنه أكثر ينتج أنه ليس مساوياً ولا أقل ، وان قلت لكنه أقل ينتج أنه ليس مساوياً ولا أكثر . واستثناء نقيض أحد الأجزاء لا ينتج إلا انحصار الحق فى الجزأين الآخرين لاعلى التعيين ، كما تقول : لكنه ليس مساوياً،فيحصر النسبة فى الأقل والأكثر دون تعيين أحدهما ، فان استثنت نقيض الاثنين تعين الثالث ، كما تقول لكنه ليس بأقل ولا أكثر ، ينتج أنه مساو .

أما إذا لم تكن الأقسام تامة العناد — بأن كانت منتشرة — كما تقول : هذا إما أبيض وإما أسود ، أو زيد إما بالعراق وإما بالحجاز فاستثناء عين الواحد ينتج نقيض الآخر ، كقولك لكنه بالحجاز ، أو لكنه أسود فينتج أنه ليس بالعراق وليس بأبيض . وأما استثناء نقيض الواحد فلا ينتج ، لا عين الآخر ولا نقيضه ، لأنه لا حصر فى الأقسام . فاذا قلنا أنه ليس بالحجاز لا يوجب أن يكون بالعراق ، ولا ألا يكون به ، وكذا إذا قلنا أنه ليس بأبيض لا ينتج أنه أسود ولا لا أسود . وهذا فيما إذا لم يقم دليل على انحصار الأقسام فى الأشياء المذكورة ، فان قام الدليل على ذلك ، أصبح العناد تاماً والتقسيم محصوراً .

وفائدة هذا القياس فى الفقه كثيرة ، فان أكثر نظر الفقهاء على السبر

والتقسيم يدور ، لكن لا يشترط فى الفقهيات الحصر القطعى ، بل الظن فيه كالقطعى فى غيره (١) .

الاستقراء :

هو ثانى أقسام الحجة ، وهو تصفح جزئيات كثيرة داخلة تحت معنى كلى ، حتى إذا وجد حكم فى تلك الجزئيات حكم على ذلك الكلى به (٢) . ويرى الغزالى — كما يرى غيره من المناطقة — أن الاستقراء تام وناقص . الأول يفيد اليقين ، والثانى يفيد الظن ومرجع اليقين فى الأول إلى أنه قائم على تصفح جميع الجزئيات أى إلى ما يسميه المتكلمون « القياس المقسم » أو السبر والتقسيم . أما الثانى فافادته للظن قائمة على جواز أن يكون لما لم يستقر أحكم مخالف لما استقرىء. ولا تقف إفادة الثانى للظن عند درجة معينة . بل كلما كثرت الأصول قوى الظن ، ومتى كانت الأصول الشاهدة أكثر تنوعاً كان الظن أقوى . فاذا قلنا مثلا : « مسح الرأس وظيفة أصلية فى الوضوء فيستحب فيه التكرار فقيل: لم ؟ فقلنا استقرينا ذلك من غسل الوجه واليدين وغسل الرجلين ، ولم يكن معنا إلا مجرد هذا الاستقراء ، وقال الحنفى : أنه مسح فلا يكرر فقيل : لم ؟ فقال : استقريت مسح التيمم ومسح الخف ، كان ظنه أقوى لدلالة جزأين مختلفين عليه ، أما الأعضاء الثلاثة فى الوضوء ففى حكم شاهد واحد لتجانسها (٣) » . ففى هذا الاستقراء — كما بينه الغزالى — فكرة جديدة ليست موجودة فى الاستقراء الأرسطى ، وهى ترجيح سلسلة من الجزئيات على سلسلة أخرى للوصول إلى الحكم الكلى (٤) ، ، وقصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان ، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين والظن فى الفقه كاف (٥) .

والحق أن هذه النظرة فى مجال الفقه صحيحة ، وهى أنه كلما كانت

---

(١) معيار العلم ص ٩٠ .
(٢) نفس المصدر ص ٩١ .
(٣) نفس المصدر ص ٩٢ .
(٤) النشار . مناهج البحث ص ١٧٤ .
(٥) معيار العلم . ص ٩٢ .

الشواهد المستقرأة أكثر كان الظن أقوى . ولكنها ليست صحيحة فى مجال الطبيعة ، التى تكون الأحكام فيها منصبة على المهايا لا على الأفراد ، فان كثرة الشواهد لا تؤثر فى الحكم ، فقد يصح الحكم على الكلى بجزئى واحد ، إذا تأكدنا أن المحمول صادر فعلا عن ماهية هذا الجزئى (١) . وحينئذ لا يجدى شيئاً قول الغزالى — وقد قاله ابن سينا قبله (٢) — إن الاستقراء الناقص يعتمد على أكثر الجزئيات أو على كثير منها ما دام المعتبر فى إفادة الحكم هو طبيعة الموضوع لا عدد أفراده .

التمثيل :

هو ثالث أقسام الحجة ، ويسميه الفقهاء قياساً كما يسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد . ومعناه « أن يوجد حكم فى جزئى معين واحد فينقل حكمه إلى جزئى آخر يشابهه بوجه ما (٣) » . ويبحث الغزالى التمثيل من وجهة النظر المنطقية، فيذهب إلى أنه قاصر عن إفادة اليقين فى العقليات والفقهيات على السواء .

أما فى العقليات ، فلأننا إذا قلنا : السماء حادثة لأنها جسم قياساً على النبات والحيوان ، فان هذا القياس لا يفيد اليقين ، ما لم يتبين لنا أن الجسمية هى علة حدوث النبات . فاذا تبين ذلك سقط أثر الشاهد المعين ، وتحول هذا القياس إلى قياس منطقى ،فنقول : السماء جسم حادث.ولكن تأثير الحد الأوسط فى حكم الشاهد غير يقينى ما لم يتحقق شرط التأثير فى حكم ذلك الشاهد . ولن يتحقق هذا الشرط ، لأن فيه موضع غلط ، بيانه أنه ربما يكون المعنى الجامع مما يظهر أثره وغناه فى الحكم ، فيظن أنه صالح ، ولا يكون صالحاً فى الواقع ، لأن الحكم لا يلزمه بمجرده بل لكونه على حال خفى ، وأعيان الشواهد تشتمل على صفات خفية (٤) .

ويرى الغزالى — رداً على من قال كيف يظن بالمتكلمين مع كثرتهم

(١) يوسف كرم . العقل والوجود . ص ٥٠ .

(٢) انظر . النجاة . ص ٥٨ ، وانظر أيضاً مبحث الاستقراء فى الباب الأول من هذا البحث .

(٣) معيار العلم . ص ٩٤ .

(٤) نفس المصدر . ص ٩٥ . وسنرى عند دراستنا لابن تيمية كيف أقام قياس الشمول على التمثيل .

وسلامتهم عن الغفلة ، أن يأخذوا بهذا القياس مع أنه لا يفيد اليقين — أن معتقد صحة هذا القياس ، إما محقق يرجع عند المطالبة إلى ذكر اثبات كون الحد الأوسط مؤثراً فى حكم الشاهد ، وإنما يذكر الشاهد المعين لتنبيه السامع على القضية الكلية ، وإما قاصر عن بلوغ ذروة التحقيق لأنه ربما ظن أن فى ذكر الشاهد المعين دليلا . وينشأ هذا الظن لديه من أمرين :

أحدهما : التباس المهملة بالقضية الكلية ، فان من رأى البناء فاعلا وجسما ربما أطلق أن الفاعل جسم ، والفاعل بالألف واللام يوهم الاستغراق فينظم قياساً كلياًبناء على هذا،ويقول الفاعل:جسم وصانع العالم فاعل فهو إذن جسم .

الثانى : اعتقاد تمام الاستقراء مع أنه فى الواقع ناقص ، كمن استقرأ الفاعلين فوجد أن كل فاعل ممن استقرئوا جسم ، فيطلق القول حينئذ بأن كل فاعل جسم مع أنه لم يستقرىء فاعل العالم (١) . والغزالى بهذا التحليل خرج على طريقة النظار قبله من اعتبارهم قياس الغائب على الشاهد مما يفيد اليقين ، كما أنه لم يحلل القياس من وجهة النظر الأصولية التى تجعل إلحاق الفرع بالأصل قائماً على أساس من فكرتى العلية والاطراد (٢) .

أما القياس فى الفقهيات ، فان الجزئى المعين يجوز أن ينقل حكمه إلى جزئى آخر لاشتراكهما فى وصف ، وذلك الوصف المشترك إنما يوجب الاشتراك فى الحكم إذا دل عليه دليل . وتعديه حكم الأصل إلى الفرع حينئذ عملية تلقائية ، ومع هذا فنتيجة القياس غير يقينية لجواز أن يكون للأصل مدخل فى الحكم . وهذا كاف فى الفقهيات ، ولا ينبغى الاستقصاء فيها لأنه هوس محض بخلاف العقليات اليقينية فان ترك الاستقصاء فيها جهل محض (٣) .

هذه هى أقسام الحجة كما صورها الغزالى . ومن هذا العرض يتبين لنا أنه قد حافظ فى معيار العلم على شكل المنطق وروحه اللهم إلا فى إيراد

---

(١) معيار العلم ص ٩٦ .

(٢) انظر بالتفصيل . الدكتور النشار . مناهج البحث . ص ١٢٩ .

(٣) معيار العلم . ص ١٠٢ .

الأمثلة وليس هذا بمغير من الموضوع شيئاً .
والآن ننتقل إلى كتاب آخر لنرى رأى الغزالى فى المنطق .

فى محك النظر :

يصدر الغزالى هذا الكتاب بما يفهم منه أن هذا العلم أصبح غير أثير لديه ، كما كان من قبل . وأن فى الاشتغال به ما يوجب الدعاء لصاحبه من أن يزل . لذا نراه يطلب من مخاطبه الدعاء له بأن يريه الله الحق حقاً ويرزقه اتباعه ويريه الباطل باطلا ويرزقه اجتنابه (١) . ولكن هذه النغمة الممزوجة بالضيق والسآمة ممزوجة فى الوقت عينه بالثقة فى المنطق وبأن رسالة هذا العلم ما زالت كما هى ، الاعتصام من الخطأ فى التفكير . وأن هذا العلم نافع فى كل العلوم ، وأعتقد أن ما صرح به الغزالى فى مستهل هذا الكتاب بأنه ألفه استجابة لداعى الطلب ليس مما تطمئن إليه النفس ، فلو لم يكن فى النية تقديم شيء جديد لكان يكفى الإحالة على كتاب مثل معيار العلم ، وهو أكثر استيعاباً من محك النظر ، ولكن يبدو أنه أراد أن يؤكد عملياً ما ذكره فى أول كتبه الفلسفية وهو كتاب مقاصد الفلاسفة من أن مدارك العقول واحدة وأنه لا خلاف بين المناطقة والنظار بالاصطلاح .

وأول ما يؤكد هذه الفكرة ، تفريقه بين المعرفة والعلم ، فالمعرفة إدراك المفرد والعلم إدراك النسبة ، متأسيا فى ذلك بقول النحاة ، إن المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد والعلم يتعدى إلى مفعولين (٢) . وقد قسم العلم فى المقاصد إلى التصور والتصديق . ثم يبين الغزالى أن ما يسميه المنطقيون بالقضية هو ما يطلق عليه النحويون المبتدأ والخبر ، وما يطلق عليه المتكلمون الموصوف والصفة وما يسمى عند الفقهاء باسم المحكوم عليه (٣) . ويؤثر اصطلاح الفقهاء . كما يسمى الحد الأوسط عند المناطقة باسم العلة . ثم يبحث الأقيسة كما بحثها فى المعيار . ولا خلاف إلا بالايجاز هنا والاطناب هناك . كما يبحثها

---

(١) انظر مقدمة محك النظر (نشرة محمد بدر الدين النعسانى ومصطفى الدمشقى . القاهرة بدون تاريخ) .

(٢) الغزالى . محك النظر ص ٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣ .

من جهة المادة بحيث لم يزد على ما ذكره فى معيار العلم شيئاً . ثم يقسم القياس إلى قياس العلة وقياس الدلالة ويبحثه بحثاً أصولياً . وباختصار ، فان محك النظر يعد تأكيداً لما ذكره الغزالى فى المقاصد من أن المنطق له صلة بالعلوم كلها وأنه لا فرق بين المنطق وغيره من العلوم إلا بالاصطلاح .

فاذا تجاوزنا محك النظر إلى القسطاس المستقيم – وهو الكتاب الذى يلى محك النظر فى ترتيب كتب الغزالى المنطقية (١) – نجد أن الغزالى يرفع من شأن المنطق باعتباره المنهج الوحيد الذى ينبغى أن يحتكم إليه جميع الطوائف فى مقابلة المناهج الخاصة ، وفى مقدمتها منهج التعليمية ، الذين لا يؤمنون إلا بما جاء عن طريق الإمام المعصوم ، ويستخرج الغزالى فى هذا الكتاب صور الأقيسة من القرآن الكريم ، ويطلق عليها اسم الموازين .

فالقياس الحملى هو ميزان التعادل ، والشرطى المتصل هو ميزان التلازم والشرطى المنفصل هو ميزان التعاند . ويقسم ميزان التعادل إلى ثلاثة أقسام : أكبر – وهو الشكل الأول – وأوسط – وهو الشكل الثانى – وأصغر وهو الشكل الثالث ، ثم يبين شروط كل منها للانتاج الصحيح .

والميزان الأكبر هو ميزان الخليل – صلوات الله عليه – الذى استعمله مع نمرود عندما ادعى الألوهية . فقال له ابراهيم عليه السلام – كما يصوره القرآن – : « ربى الذى يحي ويميت (٢) وأنت لا تقدر عليه فقال : أنا أحي وأميت (٣) » يعنى أنه يحيى النطفة بالوقاع ويميت بالقتل . فعلم ابراهيم عليه السلام أن ذلك يعسر فهم بطلانه ، فعدل إلى ما هو أوضح عنده ، فقال : إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب « فبهت الذى كفر (٤) » وقد أثنى الله على ابراهيم فقال : « وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه (٥) » ولما كان القرآن الكريم مبناه على الحذف والايجاز فكمال صورة هذا الميزان أن يقال : كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله – فهذا أصل – وإلهى هو القادر على الإطلاع – وهذا أصل آخر – فلزم من

(١) انظر : مؤلفات الغزالى . للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٧٣ ، ١٦٠ .
(٢) البقرة ٢ : ٢٥٨ .
(٣) البقرة ٢ : ٢٥٨ .
(٤) البقرة ٢ : ٢٥٨ .
(٥) الأنعام ٦ : ٨٣ .

مجموعهما أن الله هو الإله حقيقة . وكبرى هاتين المقدمتين معلومة بالوضع والاتفاق فهى ضرورية التصديق، وصغراهما معلومة بالمشاهدة والعيان وهى ضرورية التصديق أيضاً ، فيلزم من معرفتهما أن نمرود ليس هو القادر على تحريك الشمس ، ويعلم تبعاً لهذا أنه ليس إلهاً ، وإنما الإله هو الله تعالى (١). ومتى كانت مقدمتا القياس على هذا النمط من كون إحداهما ضرورية والأخرى مشاهدة محسوسة ، أو ليستا كذلك ولكنهما مسلمتان ، لزم بالضرورة عن هذا القياس نتيجة صحيحة .

وأما الميزان الأوسط — الشكل الثانى — فقد جاء به القرآن أيضاً على لسان ابراهيم عليه السلام فى مقام النفى — وهذه طبيعة الشكل الثانى — حيث قال :«لا أحب الآفلين (٢) » وكمال صورة هذا الميزان أن القمر آفل فالقمر ليس بإله. والعلم بصدق هاتين المقدمتين ضرورى ، إذ أن أولاهما معلومة بالمشاهدة وثانيتهما معلومة بالضرورة . وحقيقة هذا الميزان أن كل مثلين وصف أحدهما بوصف فسلب ذلك الوصف عن الآخر فهما متباينان . وعلى هذا فحده أن الذى ينفى عنه ما يثبت لغيره مباين لذلك الغير . فالإله ينفى عنه الأفول ، والقمر يثبت له الأفول . فهذا يوجب التباين بين الإله والقمر ، فلا يكون القمر إلهاً (٣) .

والقرآن الكريم يشتمل على كثير من صور هذه الأقيسة بأقسامها المتعددة ، ولكنه مبنى على الايجاز والحذف ، والناظر فيه نظرة دقيقة يجد هذه الصور بأنماطها المختلفة . وقد علم الله نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم اقتفاء أثر أبيه ابراهيم فى استعمال هذه الأقيسة فى قوله تعالى : « قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق (٤) » وذلك أن اليهود ادعوا أنهم أبناء الله وأحباؤه . وكمال صورة هذا الميزان أن يقال : إن البنين لا يعذبون ، وأنتم معذبون ، فاذن أنتم لستم أبناء . ويلزم من العلم بهذين الأصلين نفى البنوة (٥) .

---

(١) القسطاس المستقيم . ص ٣١ (مطبعة الترقى القاهرة ١٩٠٠ م) .
(٢) الأنعام ٦ : ٧٦ .
(٣) القسطاس المستقيم . ص ٤٣ .
(٤) الانعام ٦ : ٩١ .
(٥) القسطاس المستقيم . ص ٤٣ .

وآخر أقسام ميزان التعادل هو القسم الأصغر — الشكل الثالث — وصورته من القرآن الكريم فى قوله تعالى : « وما قدروا الله حق قدره ، إذ قالوا ما أنزل على بشر من شيء ، قل من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى نوراً وهدى للناس (١) » فقولهم ما أنزل الله على بشر من شيء دعوى عامة وهى غير صحيحة ، إذ أنه يلزم من ازدواج المقدمتين فى الآية السابقة وهما أن موسى عليه السلام بشر وأنه أنزل عليه كتاب ، قضية خاصة هى أن بعض البشر أنزل عليه كتاب،وتبطل بهذه النتيجة الدعوى العامة التى ادعوها . وكون موسى عليه السلام بشرا أمر معلوم بالحس ، وكونه منزلا عليه كتاب معلوم باعترافهم . إذ كانوا يخفون بعضه ويظهرون البعض الآخر كما قال تعالى « تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً (٢) » وحد هذا الميزان أن كل وصفين اجتمعا على شيء واحد فبعض آحاد الوصفين لابد أن يوصف بالآخر بالضرورة . من ثم كانت نتيجة هذا الميزان جزئية دائماً (٣) .

ميزان التلازم : (الشرطى المتصل) :

ويفيد هذا النوع من الميزان كثير من آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا (٤) » وقوله تعالى : « لو كان معه آلهة كما تقولون إذا لا بتغوا إلى ذى العرش سبيلا (٥) » وقوله تعالى : « لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها (٦) » . وإذا أردنا تصوير الآية الأولى على شكل قياسى ، فنقول : لو كان للعالم إلهان لفسد — فهذا — (المقدم) ، ومعلوم أنه لم يفسد — وهذا أصل آخر (التالى) فيلزم عنهما نتيجة ضرورية وهى نفى أحد الإلهين . أى إثبات الوحدانية . وحد هذا الميزان أن كل ما هو لازم للشيء فهو تابع له فى كل حال ، فنفى اللازم يوجب بالضرورة

---

(١) الانعام ٦ : ٩١ .
(٢) الأنعام ٦ : ٩١ .
(٣) القسطاس المستقيم ص ٤٨ .
(٤) الأنبياء ٢١ : ٢٢ .
(٥) الإسراء ١٧ : ٤٢ .
(٦) الأنبياء ٢١ : ٩١ .

نفى الملزوم ،ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم ، أما نفى الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما ، لجواز كون اللازم أعم . ولا يلزم من نفى الأخص نفى الأعم ، كما لا يلزم من وجود الأعم وجود الأخص . فاذا قلنا : إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر ، ومعلوم أنه غير متطهر — وهو نفى اللازم — فلزم منه بالضرورة أن صلاته غير صحيحة ، وهو نفى الملزوم . وكذلك إذا قلنا :ومعلوم أن صلاته صحيحة —وهو وجود الملزوم فيلزم منه أنه متطهر — وهو وجود اللازم — أما إذا قلنا ومعلوم أنه متطهر ، فلا يلزم منه أن صلاته صحيحة ، لأنها ربما بطلت بعلة أخرى ، فهذا وجود اللازم ، ولم يدل على وجود الملزوم ، وكذلك إذا قلنا : ومعلوم أن صلاته ليست بصحيحة فلا يلزم منه أنه كان غير متطهر ، لجواز أن يكون عدم صحة الصلاة لفقدان شرط آخر سوى الطهارة ، فهذا نفى الملزوم ، ولم يدل على نفى اللازم (١) .

ميزان التعاند:(الشرطى المنفصل) :

وصورته من القرآن الكريم فى قوله تعالى : « قل من يرزقكم من السموات والأرض قل الله ، وإنا أو إياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين (٢)» وكمال صورة هذا الميزان أن يقال : إنا أو إياكم لعلى ضلال مبين — وهذا أصل — ثم يقال ومعلوم أنا لسنا فى ضلال — وهذا أصل آخر — فيلزم من ازدواجهما نتيجة ضرورية وهو أنكم فى ضلال . وحد هذا الميزان أن كل ما انحصر فى قسمين فيلزم من ثبوت أحدهما نفى الآخر ومن نفى أحدهما ثبوت الآخر . ويصرح الغزالى بأنه ابتدع أسماء هذه الموازين ، أما أصولها فموجودة فى القرآن الكريم ، كما أنها كانت موجودة عند الأمم السابقة على رسالة عيسى ومحمد عليهما السلام ، ولهم فى هذه الموازين اصطلاحات أخرى، كانوا قد تعلموها من صحف ابراهيم وموسى . وهذا الكلام من الغزالى لم يثبته التحقيق التاريخى بعد ، بدرجة لا تقبل الشك . فمسألة تأثير التفكير الشرقى القديم — وعلى الأخص التفكير الدينى — فى التفكير اليونانى وجوانب

(١) القسطاس المستقيم ص ٥٦ .
(٢) سبأ : ٣٤ : ٢٤ .

هذا التأثير ، بين أخذ ورد من العلماء والباحثين (١) .

ويشير الغزالى — وقد ردد هذه الفكرة فى كل كتبه المنطقية — إلى أن حمله على إبدال الاصطلاحات المنطقية بهذه الأسامى التى اخترعها ، ما جبل عليه الضعفاء — ومنهم التعليمية طبعاً — من الاغترار بالظواهر بحيث لو سقى أحدهم عسلا فى قارورة حجام لم يطق تناوله لنفور الطبع عن المحجمة ، وضعف العقل عن أن يعرف أن العسل طاهر فى أى زجاجة كان (٢) .

وفى هذا التعليل دفع للتقليد واطراح لجنوح الطبع والنزول على حكم العقل ، وعلى هذا فمع التسليم بأن المنطق هو علم يونانى النشأة ، فانه فى رأى الغزالى علم يجب معرفته ، لأنه يقوم على أساس عقلى وليست أحكام العقل خاصة بأمة دون أخرى . وقد رأينا — فيما تقدم — كيف استخرج الغزالى من القرآن الكريم الصور العقلية للأقيسة كلها ، لكى يثبت أنه كتاب يستخدم أنماط التفكير العقلى فى قضاياه المختلفة ، ولعله بهذا قد أراد أن يطمئن للمتعصبين بالهم . ولكن أنى لهم ذلك . فقد طعن فى هذا العمل تقى الدين ابن تيمية فى الرد على المنطقيين (٣) وسنبحث هذه المسألة بشىء من التفصيل فى مكانها من هذا البحث .

فى المنقذ من الضلال :

يعتبر هذا الكتاب — بحق — تصويراً صادقاً لرحلة الغزالى الروحية والعلمية ، ثم يبين موقفه من علوم عصره ، وقد قال رأيه فى كل هذه العلوم وبين صلتها بالدين ، ورأيه فى المنطق فى هذا الكتاب ، يخالف ما ذهب إليه فى كتبه السابقة ، فبينما كان هناك يولى المنطق كل ثقته ، نراه هنا يلتزم جانب الحذر والحيطة ، ذلك أن المنطق من حيث هو قضايا ومسائل ،

---

(١) انظر : مقدمة الكون والفساد لأرسطو ترجمة أحمد لطفى السيد ص ٢ (ط . القاهرة ١٩٣٢ م) وأيضاً انظر الفلسفة الشرقية للدكتور محمد غلاب ص ١٥ ، ١٦ (الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٥٠ م) .

(٢) القسطاس المستقيم ص ٦٠ . وفى هذا التصريح تأكيد لما ذكره « ابن طلموس » عن الغزالى من أنه كان يستعمل المنطق تحت أسماء مألوفة خشية صولة الفقهاء والمتزمتين .

(٣) انظر : ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ١٩٤ ، ص ٣٧٣ .

لا تعلق له بشيء من الدين نفياً أو إثباتاً ، شأنه فى ذلك شأن الرياضيات وهو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر فى الأدلة ، فأى شيء يتعلق بالدين نفياً أو إثباتاً فى قول المناطقة مثلا « أن القضية الكلية الموجبة تنعكس موجبة جزئية » حتى يجحد وينكر ؟ ويبين الغزالى أن من ينكر مثل هذه المسائل ،لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد فى عقله، بل فى دينه إذا كان يزعم أنه موقوف على هذا الانكار . هذا هو الجانب الإيجابى فى المنطق ، وشهادة الغزالى هذه تعتبر تقويماً للعلم من جانبه النظرى . ولكن لما كان المنطق علما معيارياً تطبيقياً فان الخطر إن وجد يكون من هذه الناحية . نعم إن خطر المنطق موجود من ناحيته التطبيقية وتتجلى هذه الخطورة فيما يأتى :

١ — لقد وضع المناطقة للبرهان من الناحية النظرية شروطاً يعلم أنها تورث اليقين . لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بها ، بل تساهلوا غاية التساهل .

٢ — ربما ينظر فى المنطق من يستحسنه ويراه واضحاً ، فيظن أن ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية (١) .

ومما لا شك فيه أن الغزالى بهذا الموقف ، قد قلل من قيمة المنطق العملية ذلك لأنه لما كانت قيمة المنطق فى كونه علماً تطبيقياً أو كما يسميه المنطقيون أنفسهم « فن المنطق » ولما كان المنطق من هذه الناحية معللا بما ذكره ، فقد تضاءلت قيمته الحقيقية وانزوى فى دائرة الصدق النظرى ، لا الصدق الواقعى . وفى تقديرى أن الغزالى فى تقريره لهذه المسألة لم يخل من ذكاء ؛ ذلك لأنه قرر أن المنطق صحيح فى ذاته ، وأن منشأ الخطأ ، إنما يأتى من جهة التطبيق ، ومعنى هذا أن ما شاب المنطق من عدم الثقة ، لم يكن مرجعه إلى المنطق كقواعد وقضايا، بل إلى المناطقة أنفسهم . ومعنى هذا أن المنطق — وإن كان عدم الثقة فى المناطقة مقولا عليه أيضاً — يملك فى الوقت نفسه

---

(١) الغزالى . المنقذ من الضلال ص ١٠٤ .

وسائل إصلاحه وذلك بمراعاة الشروط التى يضعها المناطقة عند تطبيقه على المسائل الدينية .

ومهما يكن من شيء فان الغزالى ما كان له أن يفعل فى هذا المقام أكثر من هذا . فلو صرح بأن المنطق فى نفسه غير صحيح لكان متناقضاً مع نفسه أشد التناقض ولو صرح بأن القيمة العملية للمنطق ما زالت كما هى لكان هذا أيضاً منافياً لما صرح به من أن الوصول إلى الضروريات ليس موقوفاً على الأدلة المحررة . بل بنور يقذفه الله فى القلب ، وذلك النور مفتاح كل المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة (١) .

وهنا يتبادل الوصول إلى الحقيقة — من وجهة نظر الغزالى — منهجان :

أحدهما : المنهج الاستدلالى النظرى ، إذا روعيت شروطه ، وهذا عام لكل الناس ، كما أنه عام فى كل العلوم .

الثانى : المنهج العيانى الكشفى ، وليس هذا ، إلا لمن اجتباه الله ووفقه لسلوك هذا الطريق .

وليس فى موقف الغزالى هذا هدم للمنطق كما ذهب إلى ذلك الأستاذ على سامى النشار فى كتابه « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام (٢) » ولكنه نقد لموقف المناطقة حيث لم يوفوا بما اشترطوه على أنفسهم ، كما أنه لا يعيب المنطق فى جوهره أن يظن أن كفريات الفلاسفةمؤيدة ببراهينه ، فيوثق بها تبعاً لذلك ، لأن هذه الثقة منشؤها التقليد المحض قبل الانتهاء إلى العلوم الإلهية .

وكأنى بالغزالى — فى هذا المقام — يريد أن يقول : إن من أحكم الأمور الدينية وأخذها من معدنها الحقيقى — الكتاب والسنة — ورسخت فى نفسه أصول العقيدة ، لا ضير عليه من المنطق . يعنى ذلك أن المنطق ليس أساساً للعلوم كلها — كما صرح بذلك فى كتبه الأخرى — وإنما يأتى دوره كمنهج لتنظيم البحوث فى مرحلة متأخرة . وهذه الفكرة على كل حال تخالف تماماً ما ذهب إليه فى كتبه السابقة وإن كانت لا تهدم المنطق أصلا ، بل تقلل الثقة فى جدواه كأصل للعلوم كلها .

---

(١) نفس المصدر ص ٨٨ .

(٢) د. على سامى النشار . مناهج البحث ص ١٧١ .

ومن الغريب حقاً ألا يكون هذا آخر عهد الغزالى بالمنطق ورأيه فيه ، ولا سيما أنه اكتشف بجانبه — كطريق برهانى — الطريق الكشفى للوصول إلى اليقين ؛ ذلك لأنه فى آخر كتبه التى تحدث فيها عن المنطق ونعنى به كتاب « المستصفى من علم الأصول » يصرح بأن المنطق مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط به فلا ثقة له بعلومه أصلا (١) . ومنشأ الغرابة أننى كنت من قبل أعلم أن كتاب « المنقذ من الضلال » هو آخر كتب الغزالى التى تحدث فيها عن المنطق ، فاعتبرت رأيه فيه هو الرأى النهائى . ولكن تبين لى أن كتاب « المستصفى » متأخر عن كتاب « المنقذ » فى الزمان ؛ ذلك لأن ترتيبه من بين كتب الغزالى المقطوع بنسبتها إليه ، هو الثالث والستون ، بينما كتاب المنقذ هو السادس والخمسون ، كما بين ذلك صاحب «مؤلفات الغزالى» اعتماداً على ما ذكره ثقاة المؤرخين أمثال «السبكى» فى طبقات الشافعية و «ابن العماد» فى « شذرات الذهب» و «ابن خلكان» فى «وفيات الأعيان» و «بروكلمان » فى تاريخ الأدب العربى (٢) . إن هؤلاء جميعاً يجمعون على أن الغزالى انتهى من تأليف « المستصفى » فى سادس المحرم سنة ٥٠٣ ه (٣) .

ولو كان هذا صحيحاً لكان لغرابتى ما يبررها ؛ لأننى ما كنت أتصور من الغزالى — وقد قلل ثقته بالمنطق من الناحية العملية — أن يعود فيوليه هذه الثقة الكاملة بحيث يكون حاكماً على العلوم كلها ومدخلا إليها جميعاً . وأن يكون هذا هو رأيه الأخير فى المنطق بينما يصرح فى المنقذ بأن الضروريات ليست مقصورة فى إدراكها على الأدلة البرهانية ، اللهم إلا إن كان يقصد بالضروريات معنى خاصاً ، وحتى لو صح ذلك فلا يحل الإشكال . وقد تزال هذه الغرابة إذا ما فهمنا عبارة الغزالى ، التى أوردها فى كتابه « المنقذ من الضلال » وحملناها على خلاف ما ذهب إليه هؤلاء ، اعتماداً على أن العبارة تحتمل هذا الفهم ، يقول الغزالى « ولم أزل فى عنفوان شبابى — منذ

(١) الغزالى . المستصفى ص ٧ (الطبعة الأولى . القاهرة ١٩٣٧ م) .

(٢) انظر : مؤلفات الغزالى للدكتور عبد الرحمن بدوى صفحتى ٢٠٢ ، ٢١٦ (القاهرة ١٩٦١ م) .

(٣) المرجع السابق ص ٢١٦ .

راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن **وقد أناف السن على الخمسين** أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور » فهل نفهم من صريح عبارته « وقد أناف السن على الخمسين » أن المنقذ قد يكون متأخراً عن المستصفى فى التأليف (١) ؟ ولا سيما أن لفظ « أناف » ومشتقاته يطلق على كل ما زاد على العقد حتى العقد الثانى (٢) .

وأحسبنى بعد هذا العرض لرأى الغزالى فى المنطق ، قد طولت بعض الشىء بالنسبة لعرض رأى كل من الفارابى وابن سينا ، ذلك لأن الغزالى كان مستهدفاً من كثير من المتعصبين ، بحكم مركزه الدينى الكبير من ناحية وبحكم صلته بالأشاعرة من ناحية أخرى ؛ ولأنه مع هذا وذاك كان الممثل النهائى للفكر الإسلامى فى نظر كثير من الناس . كما كان له نصيب كبير من رد ابن تيمية على المنطقيين مما سنبينه فى مكانه ، أما الفلاسفة الإسلاميون وعلى الأخص الفارابى وابن سينا — فقد كانوا فى نظر عامة الناس امتداداً للتفكير الإغريقى فى بلاد الإسلام،أو كما يقول الدكتور على سامى النشار « مراكز إسلامية للفلسفة اليونانية القديمة فى عالم جديد (٣) ».وبعد هذا العرض لبيان موقف المؤيدين للمنطق فى بلاد المشرق ننتقل إلى بلاد المغرب لنرى رأى المؤيدين أيضاً ، وسنقصر الحديث على كل من « ابن حزم » و « ابن رشد » كما بينا فى مستهل هذا الفصل .

---

(١) وسواء كان هذا الاحتمال صحيحاً أو غير صحيح ، فان فكرة الغزالى عن المنطق فى المنقذ تقلل من القيمة التى أولاها له فى كتبه السابقة ، وهذا ما أشرنا إليه فى مستهل حديثنا عن الغزالى .

(٢) انظر : مختار الصحاح مادة « نيف » ص ٦٨٧ (تحقيق محمود خاطر . القاهرة ١٩٢٦ م) .

(٣) د. على سامى النشار . نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ٢٦ (الطبعة الثالثة القاهرة ١٩٦٥ م) .

« الفصل الثالث »

المؤيدون لمنطق أرسطو فى المغرب

(١) ابن حزم

لقد كان المتبادر إلى الذهن أن ابن حزم باعتباره ظاهرياً ، لا يرى وراء طريق الاستدلال بالنص الدينى طريقاً آخر ، وأن يكون تعصبه لظاهر النصوص له تأثيره فى موقفه من علوم الأوائل . ولكننا نرى خلاف ذلك تماماً . فقد تصدى ابن حزم لذلك التيار المتشدد ضد علوم الأوائل ، واتهم أصحابه بالشغب والسفسطة . وقد صرح بأنه رأى طوائف من الخاسرين ، شاهدهم أيام عنفوان طلبه للعلم ، وقبل تمكن قواه فى المعارف ، وكانوا يقطعون بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة (١) . ولا يقف ابن حزم عند هذا الحد من الإنكار لموقف المتشددين ، ولكنه يصرح « بأن الفلسفة على الحقيقة ، إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد ، وحسن سياستها للمنزل والرعية . وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة (٢) » . وقد بالغ ابن حزم فى هذا المقام ، فادعى أن هذا ما لا خلاف فيه بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة ، اللهم إلا إذا كان بين من ينتمى إلى الفلسفة بزعمه وهو ينكر الشريعة بجهله على الحقيقة بمعانى الفلسفة (٣) .

هذا هو رأى ابن حزم فى علوم الفلسفة عامة . وأما رأيه فى المنطق على وجه الخصوص فقد عبر عنه بقوله « الكتب التى جمعها أرسططاليس فى حدود الكلام ، كلها كتب سالمة مفيدة دالة على توحيد الله عز وجل ، وقدرته ، عظيمة المنفعة فى انتقاد جميع العلوم . وعظم منفعة الكتب التى

---

(١) ابن حزم . التقريب لحد المنطق ص ١١٥ .

(٢) ابن حزم . الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ ١ ص ٩٤ (طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ).

(٣) المصدر السابق . وانظر رأى الشيخ مصطفى عبد الرازق فى هذا الكلام فى كتابه التمهيد ص ٧٧ .

ذكرناها فى الحدود . فنى مسائل الأحكام الشرعية ، بها يتعرف كيف التوصل إلى الاستنباط ، وكيف تؤخذ الألفاظ على مقتضاها ، وكيف يعرف الخاص من العام ، والمجمل من المفسر ، وبناء الألفاظ بعضها على بعض ، وكيف تقديم المقدمات وإنتاج النتائج ، وما يصح من ذلك صحة ضرورية أبداً ، وما يصح مرة ، وما يبطل أخرى ، وما لا يصح ألبتة ، وضرب الحدود التى من شذ عنها كان خارجاً عن أصله ، ودليل الخطاب ، ودليل الاستقراء وغير ذلك مما لا غناء بالفقيه المجتهد لنفسه ولأهل ملته عنه (١) .

وقد ألف ابن حزم فى هذا الفن كتابه المعروف بـ « التقريب لحد المنطق » و « المدخل إليه » الذى قال عنه الحميدى فى جذوة المقتبس : « إنه سلك فى بيانه وإزالة سوء الظن عنه ، وتكذيب الممخرقين به طريقة لم يسلكها أحد قبله فيما علمناه (٢) . ولكن مؤرخاً آخر كان معاصراً لابن حزم ونعنى به « القاضى صاعد » يرى غير ما يراه الحميدى ، فيقرر أنه « بسط فى هذا الكتاب القول على تبيين طرق المعارف واستعمل فيه أمثلة فقهية ، وجوامع شرعية ، وخالف ارسطاليس ، واضع هذا العلم فى بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ، ولا ارتاض فى كتبه . فكتابه من أجل هذا كثير الغلط ، بين السقط (٣) » . ويردد ابن حيان — مؤرخ الأندلس المعروف — ما قاله القاضى صاعد فيقول : « كان أبو محمد حامل فنون من حديث وفقه وجدل ونسب وما يتعلق بأذيال الأدب مع المشاركة فى كثير من أنواع التعاليم القديمة من المنطق والفلسفة ، وله فى بعض تلك الفنون كتب كثيرة ، لم يخل فيها من الغلط والسقط ، لجرأته فى التسور على الفنون ولا سيما المنطق ، فانهم زعموا أنه زل هنالك ، وضل فى سلوك تلك المسالك ، وخالف ارسطاليس واضعه ، مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض فى كتبه (٤) » . ولن نستطيع

---

(١) الفصل جـ ٢ ص ٩٥ .

(٢) الحميدى . جذوة المقتبس ص ٢٩١ (تحقيق ابن تاويت الطنجى ط . القاهرة ١٩٥٣ م) .

(٣) القاضى صاعد . طبقات الأمم ص ٨٦ .

(٤) ابن بسام . كتاب الذخيرة جـ ١ ص ١٤٠ (القاهرة ١٩٣٩ م) ياقوت الحموى . معجم الأدباء جـ ١٢ ص ٢٤٧ (تحقيق الدكتور فريد الرفاعى . القاهرة) .

القطع بصحة إحدى هاتين الوجهتين التى يمثل إحداهما الحميدى ، ويمثل الأخرى القاضى صاعد وابن حيان حتى نستعرض معاً أهم مباحث كتاب ابن حزم « التقريب لحد المنطق » ونبين أوجه الموافقة والمخالفة للمعلم الأول وقبل ذلك نبين رأيه فى قيمة المنطق للدراسات الدينية .

رده على المخالفين :

لما كان من أهم ما تذرع به المانعون للمنطق أنه علم غريب النشأة ، لم ينبت فى أرض الإسلام ، وأن السلف رضوان الله عليهم قد استقامت علومهم وحصلوا كثيراً من المعارف دون أن يكون لهذا العلم وجود ، رأى ابن حزم أن يرد على هؤلاء فقال : « إن هذا العلم مستقر فى نفس كل ذى لب ، فالذهن الذكى واصل — بما مكنه الله فيه من سعة الفهم — إلى فوائد هذا العلم ، والجاهل منكسع كالأعمى حتى ينبه عليه ، وهكذا سائر العلوم(١)» ومعنى هذا فى نظر ابن حزم أن الفطرة الصافية كافية فى الوصول إلى إدراك الحق بغير هذا العلم ، كما أغناهم (السلف) الطبع المستقيم عن التكلم فى مسائل النحو ، فاذا ضم إلى هذا أن السلف الصالح رضوان الله عليهم قد آتاهم الله من الفضل بمشاهدة النبوة ما أغناهم عن التكلم فى هذا العلم ، كان هذا وذاك عاملين كافيين فى استقامة علم هؤلاء دون الحاجة إلى التكلم فى المنطق (٢) .

والملاحظ على هذا الرد أن ابن حزم يتكلم عن المنطق الفطرى ، لا المنطق الصناعى ، أى علم المنطق ، وإلا كان رده غير صحيح من الناحية التاريخية ؛ فان المنطق — كعلم — لم يعرف إلا فى أوائل المائة الثانية للهجرة على أقل تقدير .

ويكشف ابن حزم فى ثنايا هذا الرد عن معنى من المرجح أن يكون له دخل كبير فى إيثاره علم المنطق ، هذا المعنى هو وجوب معرفة الدين عن فهم لا عن تقليد . ولا سبيل إلى ذلك إلا بالمنطق فى نظره . يقول ابن حزم : « وكذلك هذا العلم ؛ فان من جهله خفى عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه صلى الله عليه وسلم ، وجاز عليه من الشغب جوازاً لا يفرق بينه

(١) ابن حزم لحد المنطق ص ٣

(٢) نفس المصدر .

وبين الحق ، ولم يعلم دينه إلا تقليداً ، والتقليد مذموم (١) » . وهذه مبالغة من ابن حزم لا شك فيها ، فمتى كان الدين — وذروة سنامه الإيمان — خاضعاً لأمر العقل وقوانين المنطق ؟ فكم من أشياء فى الدين لا يجد العقل لها تعليلا ولكنها واجبة الأداء . إن كلام ابن حزم إن صح فى الاستدلال على وجود الله ، وبعض القضايا التى للعقل فيها مدخل ، فلا يصح فى قضايا أخرى ينبغى أن يقف العقل منها موقف التسليم . وكم جهد كثير من المفكرين أنفسهم لكى يتعقلوا الإيمان فما استطاعوا . وكانت نهاية المطاف معهم الرجوع إلى الإيمان الفطرى ، ولعل من أبرز هؤلاء « أبا المعالى الجوينى (٢) » و « أفضل الدين الخونجى (٣) » و « كانت (٤) » و « فخر الدين الرازى(٥) » .

ويبدو أن هذه الثقة الكاملة من ابن حزم تجاه المنطق إنما كان مرجعها إلى ذلك الموقف المتشدد الذى وقفه الفقهاء ضد علوم الأوائل والمنطق على الخصوص دون أن يكون لهذا الموقف ما يبرره ، من بيان ما فيه من خطأ أو صواب ، ثم بيان خطورته على الدين إن وجدت . ويؤكد هذا ما أجاب به ابن حزم أحد الناقمين عليه حين أرسل إليه كتاباً غفلا من الإمضاء يتهمه فيه بأن الفساد إنما لحقه باتباعه طرق الأوائل . يقول ابن حزم « « أخبرنا

---

(١) ابن حزم . التقريب ص ٤ .

(٢) ذكر السبكى فى طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٦٠ أنه قال فى مرض موته : « والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق . عليكم بدين العجائز : فان لم يدركنى الله بلطف بره فأموت على دين العجائز فالويل لابن الجوينى»

(٣) هو صاحب كتاب « كشف أسرار المنطق » ويقول عنه ابن تيمية . نقل عنه باسناد متصل أنه قال عند الموت : « أموت وما عرفت شيئاً الا علمى بأن الممكن يفتقر إلى المؤثر». ثم قال«الافتقار وصف سلبى فأنا أموت وما علمت شيئاً » (انظر : الرد على المنطقيين ص ١١٤) .

(٤) يقول «كانت » اضطررت أن أوقف المعرفة كى آخذ مكاناً للإيمان — انظر الجانب الالهى من التفكير الإسلامى للدكتور محمد البهى ص ٤١ تعليق .

(٥) قال الرازى فى كتابه « أقسام اللذات » وهو آخر كتاب صنفه الرازى فى نهاية عمره « لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن . أقرأ فى الاثبات : الرحمن على العرش استوى ، إليه يصعد الكلم الطيب . وأقرأ فى النفى : ليس كمثله شىء ، ولا يحيطون به علماً . ومن جرب مثل تجربتى عرف مثل معرفتى . (انظر : ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٣٢١) .

عن هذه الكتب من المنطق وأقليدس والمجسطى . أطالعتها أيها الهاذر أم لم تطالعها ؟ فان كنت قد طالعتها فلم تنكر على من طالعها كما طالعتها أنت ؟ وهلا أنكرت ذلك على نفسك ؟ وأخبرنا عن الإلحاد الذى وجد فيها إن كنت وقفت على مواضعه منها ، وإن كنت لم تطالعها فكيف تنكر مالا تعرف (١) ؟ فاذا أضفنا إلى هذا العامل ما كان يستشعره ابن حزم من أن يصبح مجتهد الأمة مع ما يتمتع به من ذكاء وفطنة ، وكان من التقاليد المعروفة أنه لن يصل إلى رتبة الاجتهاد إلا من أحكم المنطق (٢) ، كان لهذا كله ما يبرر ثقة ابن حزم فى المنطق ثقة كاملة (٣) .

وإذا كان ابن حزم قد وثق بالمنطق هذه الثقة ، فهل يا ترى أتى فيه بجديد أم وقف عند مجرد الشرح والتوضيح ؟ إن الإجابة على هذا السؤال تحكم على قيمة عمل ابن حزم. فاذا ما استطلعنا — بديا — رأيه فى عمله هذا ، فاننا نراه يجيب فى تواضع جم بأن عمله من قبيل « شرح المستغلق » . ذلك لأنه يحصر أنواع المؤلفات فى سبعة لا ثامن لها ، فهى إما شىء لم يسبق المؤلف إلى استخراجه فيستخرجه ، وإما شىء ناقص فيكمله ويتمه ، وإما شىء باطل أو خاطىء فيصححه وإما شىء مستغلق فيشرحه ، وإما شىء مسهب فيختصره ، وإما شىء متفرق فيجمعه ، وإما شىء منثور فيرتبه (٤) . فكتابه — كما اعترف هو — يقع تحت النوع الرابع وهو شرح المستغلق . ومعنى هذا أن ابن حزم كان مردداً لأقوال المتقدمين دون أن يكون له عليها ملاحظات . ولكننا نجد فى تضاعيف الكتاب بعض الآراء التى اعتبرها بنفسه وجعلها تصحيحاً لرأى فاسد مخالفاً بذلك منهجه ، وفى هذا يقول : « ولن نعدم إن شاء الله أن يكون فيها بيان تصحيح رأى فاسد يوشك أن

---

(١) رسائل ابن حزم ص ١٠ .

(٢) السيوطى . صون المنطق ص ١ (المقدمة).

(٣) يذكر جولد تسيهر أن اشتغال ابن حزم بالمنطق كان من أجل خدمة نظرياته الدينية . وليس هذا هو العامل الوحيد ، وما كان بالعامل المهم لو لم توجد العوامل الأخرى انظر : جولد تسيهر . موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل . فى كتاب التراث اليوم فى الحضارة الإسلامية . ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى . ص ١٥٢ .

(٤) ابن حزم . التقريب ص ١٠ .

يغلط فيه كثير من الناس . وتنبيه على أمر غامض ، واختصار لما ليست بطالب الحقائق إليه ضرورة ، وجمع أشياء متفرقة ، مع الاستيعاب لكل ما يطالب البرهان إليه أقل حاجة (١) » . أما الرأى الواجب الإدلاء به إجابة على هذا السؤال فسيكون بعد استعراض أهم مباحث الكتاب .

ولن نستطيع تعليل إيثاره لهذا النوع من التأليف إلا بأن ثقته الكاملة بعلم المنطق وبصاحبه — أرسطو — ثم ما لاحظه من وعورة الترجمة وعدم إيلاف الناس لاصطلاحات المنطق مع أنه نافع فى كل علم ، كل هذا دفعه إلى تأليف هذا الكتاب على هذا النمط من التأليف،واعتبر هذا من البر الذى يتقرب به إلى الله . وكأن ابن حزم بهذا العمل يريد أن يجعل من المنطق علماً « شعبياً » إن صح هذا التعبير ، لكى يبين للمعارضين حقيقة ما هم عليه ، واعتبر هذا واجباً على كل ذى علم « فان الحظ لمن آثر العلم وعرف فضله ، أن يسهله جهده ويقربه بقدر طاقته ويخففه ما أمكن ، بل لو أمكن أن يهتف به على قوارع طرق المارة . ويدعو إليه فى شوارع السابلة ، وينادى عليه فى مجامع السيارة ، بل لو تيسر **له** أن يهب المال لطلابه ، ويجرى الأجور لمقتنيه ، ويعظم الأجعال عليه للباحثين عنه ، ويسنى مراتب أهله ، صابراً فى ذلك على المشقة والأذى . لكان ذلك حظاً جزيلا وعملا جيداً وسعياً مشكوراً كريماً وإحياء للعلم (٢) » .

ولا يفوت ابن حزم — وهو يشيد بهذا العلم — أن يعدد طوائف الناظرين إليه بشىء من التفصيل فيرى أنهم أربع طوائف :

١ — طائفة حكمت على كتب المنطق بأنها محتوية على الكفر وناصرة للإلحاد دون أن يقفوا على معانيها . وهؤلاء مخالفون لقول الله تعالى : «ولا تقف ما ليس لك به علم (٣) ».

٢— طائفة تعد هذه الكتب هذيانا من المنطق وهذرا من القول ، **دون** تمحيص لها ومعرفة بحقائقها .

٣— قوم قرأوا هذه الكتب بعقول مدخولة وأهواء مريضة وبصائر غير سليمة ، فضلوا فى فهمها .

---

(١) نفس المصدر .

(٢) المصدر السابق ص ٨ ، ٩ .

(٣) الإسراء ١٧ : ٣٦ .

٤ — قوم نظروا إلى هذه الكتب بأذهان صافية ، وأفكار نقية من الميل ، وعقول سليمة فاستناروا بها ، ووقفوا على أغراضها ، فاهتدوا بمنارها ، وثبت التوحيد عندهم ببراهين ضرورية لا محيد عنها ... ووجدوا هذه الكتب كالرفيق الصالح .. فلم يسلكوا شعباً من شعاب العلوم إلا وجدوا منفعة هذه الكتب أمامهم ومعهم ... فكانت معهم كالمدق للصيرفى (١) — يميزون بها بين الصحيح من الخطأ فى الفكر .

ويعتبر ابن حزم كتابه عوناً للنوع الرابع وهداية للطوائف الأخرى إذا كان قد سبق فى علم الله أنهم بها يهتدون (٢) .

ثم يتحدث ابن حزم — بشىء من التفصيل — عن منفعة المنطق للعلوم فيقول : « وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست فى علم واحد فقط ، بل فى كل علم ، فمنفعتها فى كتاب الله عز وجل وحديث نبيه صلى الله عليه وسلم ، وفى الفتيا فى الحلال والحرام ، والواجب والمباح من أعظم منفعة (٣) » . كما يجعل ابن حزم معرفة المنطق أساساً للتصدى للإفتاء فى كتاب الله عز وجل وفى الأحكام فيقول : « وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر ، فقد بعد عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبى صلى الله عليه وسلم ، ولم يجز له أن يفتى بين اثنين ، لجهله بحدود الكلام ، وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات وإنتاجها النتائج التى يقوم بها البرهان وتصدق أبداً أو يميزها من المقدمات التى تصدق مرة وتكذب أخرى (٤) » . وبالجملة فان ابن حزم يرى أن للمنطق دخلا فى جميع العلوم فيدخل بجانب ما ذكرنا فى علم النظر فى الآراء والديانات والأهواء والمقالات ، كما يدخل فى علم اللغة والنحو والبلاغة والعروض ، كما لا غنى عنه فى علوم الهندسة والطب والنحو (٥) .

وهذه الفكرة لدى ابن حزم ليست بالجديدة بل سبقه إليها مناطقة

---

(١) نفس المصدر ص ٧ ، ٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٧ .

(٣) نفس المصدر ص ٩ .

(٤) نفس المصدر ص ١٠ .

(٥) ابن حزم . التقريب ص ١٠ .

لمشرق.الفارابى وابن سينا ، كما وجدت لدى الغزالى من بعده ، وتكاد أن تكون لدى الأخير بنفس الروح التى ظهرت عليها لدى ابن حزم مما يدل على أن الغزالى مسبوق بها . والآن نتحدث بشىء من التفصيل عن منطق ابن حزم ، بعد أن ذكرنا رأيه فى حكم تعلمه وقيمته بين العلوم وموقفه من المخالفين . لم يشأ ابن حزم أن يخالف الترتيب الذى كان عليه الشراح بالنسبة للكتب المنطقية ولكنه يضعها تحت عناوين من عنده . فيضع الكتاب الأول (قاطيغورياس) تحت عنوان « الأسماء المفردة » ويعنون الكتاب الثانى (بارى أرمنياس) باسم « كتاب الأخبار » ويضع (أنا لوطيقا الأول والثانى وطوبيقا وسوفسطيقا) تحت اسم « كتاب البرهان (١) » ثم يتكلم عن كتاب البلاغة والشعر . وقبل ذلك كله يتحدث عن إيساغوجى (المدخل) كمقدمة لهذه الكتب .

أما فى حديثه عن المدخل ، فقد آثر فيه الاختصار غير المخل . فقسم الأصوات الدالة على معنى إلى قسمين :

١ — قسم يدل على المعنى بالطبع . وهذا لا دخل له فى علم المنطق .

٢ — قسم يدل على المعنى بالقصد . وهذا القسم هو الذى له دخل فى علم المنطق ، وهو الذى يطلق عليه الأوائل اسم « الأصوات المنطقية الدالة » . ولا يشرح ابن حزم الدلالات على غرار ما فعل الشراح وخاصة ابن سينا ، بل يكتفى بما ذكر . ثم يقسم الكلام المقصود إلى قسمين أيضاً :

١ — ما دل على شخص واحد (الجزئى) ، وهو الذى يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه :

---

(١) من الملاحظ أن ابن حزم أسقط لفظ « القياس » فى حديثه عن طرق الاستدلال مكتفياً بكلمة (البرهان) ، ومن المعروف أن البرهان قياس ما ، كما أن الجدل والسفسطة كذلك ووضع كل واحد من هذه الأقسام الأربعة تحت « البرهان » خطأ من الناحية الفنية . فالقياس يبحث فى الناحية الصورية للاستدلال ، وكل من البرهان والجدل والسفسطة يبحث فى الاستدلال من ناحيته المادية . ويبدو أن توجسه من القياس الفقهى هو الذى حمله على هذا ولا سيما أنه سبق أن ألف فى « إبطال القياس والرأى والاستحسان والتعليل والتقليد » فخشى من الوقوع فى التناقض وما أظن أن خشيته هذه قد حلت الإشكال . بل هى فى تقديرى قد عقدته ، فلو نص على طبيعة كل من العمليتين العقليتين وترك لكل منهما عنوانه وبين أن لكل منهما خصوصه بالاضافة —القياس المنطق والقياس الفقهى — لكان أولى من اطلاق اسم البرهان على الجدل والسفسطة والقياس البرهانى والقياس عامة .

٢ — ما دل على أكثر من شخص (الكلى) وهو الذى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. وعلى الرغم من عدم ذكر ابن حزم لمباحث الدلالات ، اختصاراً لما ليس بطالب الحقيقة إليه حاجة — كما ذكر — إلا أنه فى هذا المقام يميل إلى الاستطراد فتتخلل مباحث الألفاظ من ناحيتها المنطقية مباحث لغوية تدل على عمق ابن حزم وتمكنه فى اللغة ثم تبين من ناحية أخرى مدى الصلة بين اللغة والمنطق (١) .

أقسام الكلى : قسم ابن حزم الكلى تقسيما أولياً إلى :

١ — ما دل على جماعة من الأشخاص دلالة لا تفارقها ألبتة ، ولا ترتفع عنها إلا بفسادها وهو القسم الذى سماه الأوائل باسم « الذاتى » .

٢ — ما دل على جماعة من الأشخاص دلالة قد تفارق ماهى فيه ، أو يتوهم مفارقتها له ولا يفسد بمفارقتها ، وهو الذى يسميه الأوائل باسم « العرضى » ويسميه ابن حزم باسم « الغيرى » .

ويلاحظ ابن حزم على الشراح أن تشبيههم الذاتى بجزء من أجزاء ما هو فيه للزومه إياه ، غير صحيح ؛ لأنه يرى أن لزوم الذاتى لما دل عليه ألزم من لزوم الجزء للكل ؛ فان الجزء قد يذهب وتبقى سائر الأجزاء بها ، كيد الإنسان ؛ فانها تقطع ويبقى إنساناً بحسه . أما الذاتى فانه إن ذهبت الصفات التى من أجلها يجب أن يسمى بهذا الاسم ، بطل المسمى . وفى نظرى أن هذه ملاحظة ظاهرية ، فان المتقدمين عندما شبهوا لزوم الذاتى لمادل عليه بلزوم الجزء للكل إنما كانوا يعنون الجزء الذى بفساده يفسد الكل ، وإن كانوا لم يصرحوا بذلك إلا أن فحوى الكلام تقتضية ، وإلا لم يكن للتشبيه معنى .

ثم يسير ابن حزم على غرار المناطقة فى تقسيم الذاتى إلى ثلاثة أقسام :

١ — الجنس : وهو ما دل على كثيرين مختلفين بالأشخاص والأنواع . واقع فى جواب ماهو . ويلاحظ على فرفوريوس(٢) ومن شايعه قولهم بدلالة الجنس على جماعة من الناس لهم نسبة بوجه من الوجوه إلى واحد منهم ، كتميم لبنى تميم ، والوزارة لكل وزير والصناعة لأهلها ، ويرى أن هذا

---

(١) انظر : التقريب ص ١٤ .

(٢) انظر : ايساغوجى فرفوريوس فى ج ٣ ص ١٠٢٢ من منطق أرسطو .

غير محصور ولا منضبط فلا وجه للاشتغال به (١) ، ولكن يبدو أن فرفوريوس يشرح فى هذا المقام دلالة لفظ « الجنس » من ناحيتها اللغوية لا الناحية المنطقية ، بدليل قوله بعد ذلك : فاذا كان الجنس يقال على ثلاثة أنحاء فقول الفلاسفة إنما هو الثالث وهو الذى رسموه بقولهم : « الجنس هو المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو (٢) » أما ابن حزم فينقد الأوائل على اعتبار أنهم يقولون بأن هذه أقسام حقيقية للجنس ، ولكن الواقع خلاف ذلك (٣) .

٢ — النوع : وهو مادل على كثيرين مختلفين بالأشخاص فقط ، فى جواب ماهو . وكما لاحظ ابن حزم على فرفوريوس أن ذكره الجنس بمعناه اللغوى لامعنى له، لاحظ هذا أيضاً فى جانب النوع (٤)؛ورأى أن تسميته النوع فى بعض المواضع بالصورة تعريف للخاص بالعام . وهذه الملاحظة أيضاً لا محل لها . ويبدو أن ابن حزم كان يرى عدم إيراد المعنى اللغوى للمصطلحات الفنية حتى لا يلتبس المعنى اللغوى بالمعنى الاصطلاحى ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يرى أن التعرض لمثل هذه الأمور تطويل لا داعى له . وهو — وإن كان قدلاحظ هذا على الأوائل — قد وقع فى نفس ما لاحظه على غيره ؛ فاننا نراه أحياناً يستطرد إلى معان لغوية وغيرها قد لا يحتاج المقام إليها .

٣ — الفصل : وهو ما دل على كثيرين مختلفين بالأشخاص فى جواب **أى شىء هو فى ذاته ،** ويلاحظ أيضاً على الأوائل خطأ تقسيم الفصل إلى

(١) ابن حزم . التقريب ص ٢٠ .

(٢) انظر . ايساغوجى جـ٣ ص ١٠٢٤ من منطق أرسطو .

(٣) ولا يفوت ابن حزم فى هذا المقام أن يبين أن الجنس منبىء عن طبيعة ما تحته من الأنواع ليرد قول من يرى أن ألفاظ « حق » و « معلوم » و « ثابت » صالحة لأن تكون جنساً باعتبارها دالة على كثيرين مختلفين فى الحقيقة . ثم يبين ما يترتب على التسليم بصلاحيتها من خطر على العقيدة ، فانه بهذا القول يكون الله سبحانه وتعالى واقعاً تحت جنس ، لأنه معلوم وموجود وحق ومثبت ، وإذا وقع تحت جنس كان محدودا (انظر . التقريب ص ٢٥) .

(٤) انظر : ايساغوجى ص ١٠٢٧ جـ ٣ منطق أرسطو .

عامى وخاصى (١) ذاهباً إلى أنهما واقعان فى باب الكلام الذى لا يفصل الأنواع بعضها عن بعض تحت جنس واحد . فالفصل عنده هو ما يفصل طبيعة من طبيعة ، وهذا لا يكون إلا خاصياً بخلاف ما ذكره الأوائل (١) .

ولكن ابن حزم يخطىء فى هذا المقام خطأ لا أدرى كيف وقع منه . فبعد أن بين أقسام الذاتى قال : «فهذه الأقسام الثلاثة هى ذاتيات كما قدمنا ، وبيان ذلك أن تقول : ما هذا ؟ فيقال لك : جسم ، فتقول أى الأجسام هو ؟ فيقال : النامى ، فيقال : أى النماة هو ؟ فيقال لك : ذو السعف والخوص والورق والجريد المستطيل والثمرة المسماة تمراً » وكلامه إلى الآن صحيح ولكنه يفسر هذا الكلام بقوله : « فالجسم جنس والنامى نوع وقولك ذو السعف والخوص والجريد فصل (٣) » فقد فسر النامى بأنه نوع مع أنه واقع فى جواب أى . أعنى أنه فصل ميز النامى عن غيره من الأجسام ، كما قسم الجسم إلى النامى وغير النامى .

والمناطقة على اتفاق فى أن الواقع فى جواب « أى » إذا كان ذاتياً سمى فصلا . ولكن ابن حزم يرى أن السؤال بما والسؤال بأى قد يستويان فى اللغة العربية وينوب كل واحد منهما عن الآخر . بخلاف اللغة اللاتينية . وإن صح هذا الكلام من ابن حزم فلا خطأ فيما قاله ، وتحقيق هذه المسألة فوق ما يحتمله هذا المبحث .

أما الكلى العرضى فينقسم إلى قسمين :

١ — **الخاصة :** وهى التى تدل على ما هى فيه دلالة عرضية ولكنها خاصة به . وترسم بأنها « لفظ يدل على مختلفين بأشخاصهم فى جواب أى » .

٢ — **العرضى العام:** ويرسم بأنه « لفظ يدل على مختلفين بأنواعهم فى جواب أى » ويشرح ابن حزم ما بين هذه الكليات من مشاركة ومخالفة بحيث لم يخرج على ما ذكره الشراح قبله .

---

(١) المصدر السابق ص ١٠٣٦ .

(٢) التقريب . ص ٣٢ .

(٣) نفس المصدر ص ١٤ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥ .

وهنا نقطة على جانب كبير من الأهمية تتعلق بوجود الكليات . ورأى ابن حزم فيها سيحدد مكانه بين المفكرين ، وإلى أى المدارس ينتمى . أينتمى إلى الاسميين فيكون رواق المذهب أم إلى الواقعيين فيكون أرسطياً أم إلى المثاليين فيكون أفلاطونياً ؟ الحق أن ابن حزم يعبر ببساطة ووضوح عن رأيه فى وجود الكليات ، مما يدل على أنه ينتمى إلى المدرسة الاسمية فيقول : « واعلم أنه ليس الجنس والنوع شيئاً غير الأشخاص . وإنما هى أسماء تعم جماعة أشخاص ، اجتمعت واشتركت فى بعض صفاتها ، وفارقتها سائر الأشخاص فيها ، فلا تظن غير هذا ، كما يظن كثير من الجهال الذين لا يعلمون (١) » . وهذه المسألة شغلت كثيراً من المفكرين على مر العصور إلى يومنا هذا ، ولها مساس إلى حد كبير بمسائل العقيدة خصوصاً لدى أصحاب الحس الدينى المرهف ، وسنرى عند دراستنا لابن تيمية أنه يتخذ من قول المنطقيين بوجود الكليات فى الخارج أساساً لرفض منطقهم لأنه قائم على الميتافيزيقا . ولكن ابن حزم يرفض القول بوجود الكليات فى الخارج على أساس عقلى لا على أساس دينى ؛ لأن اشتراك جماعة من الأفراد واجتماعهم على وصف واحد أمر عرضى ، ولا يتصور وجود هذا فى الخارج ؛ لأن العرض لا يقوم بنفسه . كما أن المنزع الخارجى للكليات إنما هو « الأفراد » ولا شىء وراء ذلك .

الحد والرسم :

معرفة الكليات أمر لازم لدراسة كل من الحد والرسم ، أما وقد شرح ابن حزم الكليات وبين رأيه فيها فليتبع ذلك بالحديث على كل من الحد والرسم . ويعرف ابن حزم الحد بأنه « ما دل على طبيعة الشىء مميزاً له مما سواه » أما الرسم فهو « ما ميز الشىء عن غيره دون البيان لطبيعته » ، وهو فى تعريف كل من الحد والرسم لم يخرج على ما قاله المناطقة قبله .

وينبه ابن حزم إلى أن تعريف كل من الحد والرسم إنما هو بيان لمعنى لفظ كل منهما حتى لا يعترض بأن كل حد أو رسم يحتاج إلى آخره ؛ فان ذلك يقتضى وجود محدودات لا نهاية لها ، وهذا محال . ويعلل ابن حزم هذه الاستحالة بسببين . **أحدهما** منطقى ، وهو إنكار ما يعلم صحته سعياً فى

(١) ابن حزم . التقريب . ص ٣٤ .

إبطال الحدود عن المحددات. **وثانيهما** عقدى ، وهو إثبات لانهائية العالم . وهذا أمر معلوم بطلانه من الدين بالضرورة . وفى هذا مايكشف عن عبقرية ابن حزم.

وحكم الحد عند ابن حزم — كما هو عند سائر المناطقة — أن يكون مساوياً للمحدود ، بمعنى أن يكون جامعاً مانعاً ، فان زيد فى الحد لفظ ، فان كان يقع على معانى أكثر من معانى المحدود أو مثلها ، بقى المحدود بحسبه ، كقولنا فى حد الإنسان أنه « حى ناطق ، ميت ، جوهر حساس ضحاك بكاء مشرق فى جسد يقبل اللون منتصب القامة » فالمحدود مع هذا كله صحيح الرتبة . وإن كان الذى زيد يقتضى معانى أقل من معانى المحدود ، كان ذلك نقصاً فى المحدود كقولنا فى حد الإنسان إنه « حيوان ناطق مائت طبيب » فان هذا لبعض أفراد النوع لا لجميعها فيكون غير صالح ، وأما إذا نقص من الحد بعض ما به تمامه فان كان هذا يتبعه زيادة فى المحدود كتعريف الإنسان بأنه « ناطق حى » فان الملك والجن يدخلان معه تحت هذا الحد (١) . فهذا يخرجه عن كونه مانعاً .

هذه هى أهم مباحث الحد كما يراها ابن حزم ، ومن هذا العرض يتبين لنا أن ابن حزم قد أهمل كثيراً من مباحثه رغم أهميتها البالغة فى المنطق ، ويبدو أن ما أخذه على نفسه كمنهج للتأليف — وهو شرح المستغلق — هو الذى حمله على هذا .

الأسماء المفردة : (المقولات)

لا نستطيع العثور على كبير فرق بين ابن حزم وبين المناطقة قبله ونحن نطالع ما كتبه عن المقولات ، اللهم إلا ما له صلة بالعقيدة من وجهة نظره . من ذلك ما يراه — بعد أن شرح النسب بين الأسماء الكلية — من أن أسماء الله تعالى التى ورد بها النص أسماء أعلام ، غير مشتقة من شىء أصلا ، وأما صفات الفعل فمشتقة من أفعاله كالمحيى والمميت وما أشبه ذلك . وتلك الأفعال أعراض حادثة فى خلقه ، لا فيه (٢) . ومن ذلك قوله — وهو يشرح الجوهر — إن الله تعالى ليس جوهراً — بالمعنى المنطقى — لأنه ليس حاملا لشىء من الكيفيات المتضادة أصلا . ثم ما يذهب إليه — وهو يشرح مقولة —

---

(١) ابن حزم . التقريب . ص ١٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٨ . ويعلل ابن حزم هذا بقوله : « وانما سميناه حيا وسميعاً وبصيراً اتباعاً للنص ، لا لمعنى أوجب ذلك ، وليس شىء من ذلك مشتقاً من عرض فيه » .

الكم — من أن « الواحد » ليس عدداً ؛ لأن العدد هو الذى يقبل القسمة الصحيحة ، ويكون له عدد آخر يساويه . وبهذا يكون « الله » سبحانه وتعالى « واحداً » لا من جهة العدد ولكنه مبدأ لجميع الكائنات (١) .

وقد أدلى برأيه فى العالم وهو يشرح مقولة « الزمان » ، فالزمان لديه هو مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً ، فلو لم يكن جرم لم تكن مدة . والعكس صحيح ، وعلى هذا فالزمان من باب الاضافة ، أى لا يتصور إلا مقترناً بالجرم ومضافاً إليه . والله تعالى ليس جرماً ولا محمولا فى جرم ، فلا زمان له ولا مدة ، ولو كانت له تعالى مدة لكان معه أول آخر غيره ، ولو كان ذلك كذلك لوقع العدد عليهما ودخلا بعددهما تحت نوع من أنواع الكمية ، ولو كان ذلك صحيحاً لكان محصوراً محدثاً (٢) . وفى مقولتى « الفعل » و« الانفعال » يكشف ابن حزم عن رأيه فى السببية ، فيرى أن طبيعة الفاعل المؤثرة وطبيعة المنفعل القابلة هما اللتان تحدثان الفعل ، وأما ما يذهب إليه المعارضون فهو شغب وسفسطة ، فقولهم : لم تحرق النـــار وإنما أحرق بها الإنسان ، ولا قطعت السكين وإنما قطع الانسان بها ، قول غير صحيح . ففى السكين قوة القطع ، وفى النار قوة الإحراق ، ولولا هاتان القوتان لما أمكن الانسان أن يفعل بهما فعلا مما يحدث عنهما (٣) . ورد ابن حزم على المعارضين للقول بالسببية يثبت أن فكرة المعارضة هـــذه كانت موجودة قبل الغزالى . وإن كان حجة الإسلام قد لمسها من ناحية الاقتران ، لا من ناحية التأثير والتأثر ، وبين أن الارتباط بين الظاهرة وما يعتقد أنه سبب لها ارتباط عادى لا ضرورى عقلى (٤) .

هذه أهم النقاط التى أضافها ابن حزم إلى مبحث المقولات ، وهى كما رأينا تتصل بالعقيدة أكثر من اتصالها بالمنطق ، ولكن ابن حزم لا تفوته فرصة التعبير عن رأيه فيما يعتقد أن المقام يسمح به ، مما يدل على أن الكتاب الذى نحن بصدده ليس فى المنطق فحسب ، بل فى العقيدة أيضاً ، كما يدل من

---

(١) ابن حزم . التقريب ص ٤٥ ، ٥٢ .
(٢) المصدر السابق . ص ٦١ .
(٣) المصدر السابق . ص ٦٧ .
(٤) الغزالى . تهافت الفلاسفة . ص ٢٣٧ .

ناحية أخرى على أن قول جولد تسيهر بأن ابن حزم إنما كان يشتغل بالمنطق لخدمة نظرياته الدينية قول صحيح (١) . بالاضافة إلى العوامل الأخرى التى ذكرناها من قبل .

فاذا عدونا المقولات إلى أحكام التقابل ، نجد ابن حزم يفيض فى بيانها على طريقته المعهودة من التقسيمات الكثيرة والتفريعات المتعددة ، ولكن مع الحفاظ على الفكرة المنطقية فى كل ما يشرح . وقد لاحظ أحد الباحثين أن ابن حزم أخطأ فى هذا المقام حين قرر أن التقابل بين الحياة والموت ، أو الاجتماع والافتراق « تناقض » ، فى حين أن الحدود فى هذين المثالين « مضادة » لا متناقضة . كما لاحظ خطأ ابن حزم أيضاً ، وخروجه على قواعد المنطق الأرسطى حين قرر أن التقابل القائم بين الكليتين السالبة والموجبة أشد تبايناً من التقابل القائم بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة ، بحجة أن النفى فى الحالة الأولى واقع على كل ما تقرره القضية الكلية ، فى حين أن النفى فى الحالة الثانية لم يقع إلا على بعض ما تثبته القضية . ويقول الناقد تعليقاً على هذا الكلام : « وفات ابن حزم أن تقابل التناقض أقوى من تقابل التضاد ، لا لاختلاف القضيتين كيفا وكما معاً ، فى حين أن القضيتين المتضادتين تختلفان كيفا فقط ، وإنما لأن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً فى حين أن القضيتين المتضادتين لا تصدقان معاً ولكنهما قد تكذبان (٢) » .

ولو صح ما ذهب إليه هذا الباحث لكان لكلام كل من القاضى صاعد وابن حيان ما يبرره . ولا سيما أنه قد جاء بهذا الكلام فى معرض بيان صحة ما ذهبا إليه أو عدم صحته ، كما أنه اعتبر هذا الكلام بعض الملاحظات لا كلها . ولن نستطيع بيان ما فى هذه الملاحظات من صواب أو خطأ حتى نعرض رأى كل من ابن حزم وأرسطو فى هذا المقام .

أما ابن حزم فيذهب إلى أن التقابل بالتضاد يقع بين كل لفظين اقتسم

---

(١) انظر : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص١٥٢ .

(٢) د. زكريا ابراهيم . ابن حزم ص ١٢٧ ، ١٢٨ (سلسلة أعلام العرب . القاهرة ١٩٦٦ م) .

معنيا هما طرفى البعد ، وكانا واقعين تحت مقولة واحدة ، وكان بينهماوسائط .
وأما التقابل بالتناقض فيقع بين كل لفظتين اقتسم معنياهما طرفى البعد ولا وسائط بينهما ، وإذا وقع أحدهما ارتفع الآخر ، والفرق بينهما — كما يرى ابن حزم — واضح ، فبين الضدين وسائط ليست من أحدها كالحمرة والصفرة والخضرة ، التى بين السواد والبياض ، وكحال الاعتدال الذى بين الجود والشح . ومعنى هذا أنه إذا ثبت أحد الضدين ارتفع الآخر ضرورة ، فاذا قلنا: أن هذا الشىء أبيض لزم منه أنه ليس أسود والعكس صحيح ، أما إذا ارتفع أحد الضدين لم يلزم منه ثبوت الآخر ، نظراً لوجود الوسائط بين طرفى التضاد . فاذا قلنا هذا الشىء ليس أبيض . لم يلزم منه أنه أسود ، إذ قد يكون أصفر أو أخضر أو أحمر . أما المتناقضان فليس بينهما وسائط كقولنا : أبيض وليس أبيض وحى وميت ، ومتحرك وساكن ، وصحيح ومريض . فالطرفان فى التناقض — كما نرى — يقتسمان طرفى البعد ، وليس بين الحياة والموت طرف ثالث ، كما أنه ليس بين التحرك والسكون طرف ثالث أيضاً،وكذلك بين الصحة والمرض . من ثم كان فى وضع أحد الطرفين رفع للآخر ، وفى رفع أحدهما وضع للآخر . وهذا معنى قول المنطقيين « أن المتناقضتين لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً » . وينبغى أن يلاحظ هنا أن التناقض فى مثل الأمثلة التى ذكرناها منظور فيه إلى المعنى لا إلى اللفظ ، إذ اللفظ — كما نرى — خال فى الثلاثة الأخيرة منها من أداة السلب ، فالحى من حيث المعنى يساوى لا ميت ، وميت يساوى لا حى ، واللاميت يساوى الحى ، واللاحى يساوى الميت . وكذلك الأمر فى الأمثلة الباقية .

هذه هى وجهة نظر ابن حزم فى الفرق بين التقابل بالتضاد ، والتقابل بالتناقض . وقبل أن نستطلع رأى أرسطو فى هذا المقام نود أن نشير إلى أن ابن حزم قد استشعر خطأ قوم فى هذا المقام ، لم يفرقوا بين التضاد والتغاير ، فعرفوا الضد بأنه الذى إذا وقع ارتفع الآخر ، فبين ابن حزم خطأهم فى هذا التعريف ، لأن هذا القول يوجب أن يكون الاتكاء ضد القعود ، والحمرة ضد الخضرة ، وإنما هذا من الخلاف والتغاير لا من التضاد (١) .

---

(١) التقريب . ص ٧١ ، ٧٢ .

رأى أرسطو :

يقسم أرسطو الأشياء التى تنعت بها المتضادات إلى قسمين :

أحدهما : ما يجب ضرورة أن يكون أحد المتضادين موجوداً فيها، وهذا القسم ليس بين طرفيه متوسط أصلا .

ثانيهما : ما ليس واجباً أن يكون أحد المتضادين موجوداً فيها . وهذا القسم بين طرفيه توسط لا محالة .

مثال القسم الأول : مثل أرسطو للأول بالتقابل بين الصحة والمرض ، والفرد والزوج فانه من شأنهما أن يكونا فى بدن الحيوان وفى العدد ، ويجب ضرورة أن يكون أحدهما — أيهما كان — موجوداً فى بدن الحيوان ، إما المرض وإما الصحة فى الأول وإما الزوج وإما الفرد فى الثانى .

مثال القسم الثانى : مثل له أرسطو بالتقابل بين السواد والبياض ، فانه من شأنهما أن يكونا فى الجسم ، وليس واجباً أن يكون أحدهما موجوداً فى الجسم ، فانه ليس كل جسم إما أبيض وإما أسود ، لأن بين الطرفين أوساط كالأحمر والأصفر والأدكن وسائر الألوان التى تغاير الطرفين (١) . ويصرح أرسطو بأن التى تتقابل على طريق الموجبة والسالبة ليس تقابلها على نحو من أنحاء التقابل الأخرى ، وطبيعة التقابل على هذا النحو أنه متى كان أحد المتقابلين صادقاً كان الآخر كاذباً بالضرورة أبدا (٢) .

والذى يفهم من كلام أرسطو أنه يقصر « التناقض » على ما تتقابل فيه الحدود بالسلب والايجاب فقط . كما يفهم منه من ناحية أخرى أن طبيعة هذا التقابل تقوم على أساس أنه لا وسط بين طرفيه ، لأنه لا وسط بين النفى والاثبات،وإذا كان الحكم على المتقابلين بالتناقض يقوم على أساس أنه لا وسط بينهما ، فكان مقتضى هذا أن يكون الطرفان المثبتان اللذان لاواسطة بينهما من هذا القبيل اطرادا للأساس الذى قام عليه التقابل بالسلب والايجاب . ولكن لا أدرى ما هو الأساس الذى قام عليه الفرق بين التقابل

---

(١) منطق أرسطو ج ١ ص ٤٠ .

(٢) المصدر السابق . ص ٤٥ .

بالسلب والايجاب وتقابل الطرفين اللذين ليس بينهما واسطة . كتقابل الموت والحياة ؟ إن كان أرسطو ينظر إلى أن النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى أنهما يقتسمان طرفى البعد ، فكذلك التقابل بين الحياة والموت ، وعلى هذا يكون لا خلاف بينهما فى المعنى ، وإن كان ينظر إلى ظاهر اللفظ بمعنى أن التقابل بالسلب والإيجاب مشتمل على التنافى لفظاً ومعنى فأعتقد والحالة هذه أن التفرقة تقوم على أساس لفظى لا على أساس حقيقى .

ومهما يكن من شيء فان ابن حزم فى هذا المقام قد خالف أرسطو . ولكن هذه المخالفة — فى تقديرى — تقوم على أساس عقلى لا على أساس ظاهرى لفظى ، وما كان يظن بأرسطو — وهو من هو — أن يكون اللفظ لديه أساساً للتفرقة بين المتحدين فى المعنى . ولكم دهشت وأنا أدرس هذه النقطة فى منطق أرسطو لكى أحقق القول فيما ذهب إليه الباحث صاحب الملاحظة ، حين اقتنعت بأن ابن حزم كان أقوم فكراً فى هذا المقام . وأنه بحق خالف أرسطو ، لا مخالفة من لم يفهم غرضه كما يقول صاعد ولكن مخالفة المحقق الدقيق الذى لا يطغى على تفكيره اللفظ على المعنى واللغة على المنطق .

وللأمانة العلمية التى ندعو الله أن تكون هدف كل باحث ، ينبغى أن أشير إلى نقطة هامة فى هذا المقام ، تتعلق بنسبة هذا الكلام إلى أرسطو ، ولست بهذا الذى أذكره أتخذ من نفسى مدافعاً عن أرسطو . فهذا أبعد ما يكون عن تفكيرى ، ولكنها الحقيقة ، تطالبنا بأن نكون عليها أمناء ما وسعنا ذلك .

يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى فى مقدمته لكتاب « منطق أرسطو » : « وليس هنا مجال البحث فى صحة نسبة الكتاب — يعنى المقولات — إلى أرسطو ، والفصل فى النزاع القائم بين فريق المؤيدين — ويمثله الشراح والمؤرخون الأقدمون وجمهرة من المحدثين — وبين فريق المنكرين من أولئك النقاد الذين نظروا فى الكتاب من ناحية المذهب المعروض فيه ، والأسلوب والخصائص اللغوية والنحوية السائدة فى كتابته فوجدوها لا تتفق مع المألوف عن أرسطو فى هذه النواحى . على أن رأى الفريق الأول

لا يزال هو السائد ، بيد أن الرأى الراجح هو على عكس هذا فيما يتصل بالفصول الستة الأخيرة من العاشر إلى الخامس عشر ، وهى المعروفة باسم « لواحق المقولات » (وهى التى وقع فيها الخلاف بين أرسطو وابن حزم) فأغلب الظن أنها ليست من عمل أرسطو ، بل من عمل أحد تلاميذه الأولين ويخصون بالذكر منهم ثاوفرسطس وأوديموس (١) » . فهل نفهم من هذا الكلام — إن صح — أن الخلاف بين أرسطو وابن حزم فى هذا المقام مبنى على صحة نسبة الكلام إلى أرسطو . وأن ذلك ليس فى وسع الباحث تحقيقه ، فالحقيقة فى علم الله وفى ضمير التاريخ ،وأيا كان الأمر فليست المسألةبالدرجة التى تجعلنا نقول فيها أكثر من هذا (٢) .

وقد ظهر لى وأنا أطالع رأى المناطقة العرب فى هذا المقام أن هـــذه المسألة قد استوقفتهم بحيث لم يمروا عليها سراعاً ، وقد قالوا فيها قول السابقين اتباعاً للمشهور ، ولكن عندما يضطرون إلى التحقيق كانوا يهربون ، يقول الساوى : « وثالثها (أى أنواع التقابل) تقابل الضدين ، وهما الذاتان الوجوديان المتعاقبان على موضوع واحد أو محل واحد وبينهما غاية الخلاف . وذلك مثل السواد والبياض ، والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، والنارية والمائية ، ان اكتفيت فى الضدية بتعاقبهما على محل ما هيولى كان أو موضوعاً . وأما النور والظلمة ، والحركة والسكون ، والزوج والفرد ، والخير والشر ، والذكورة والأنوثة فليست أضداداً حقيقية ، وإن عدت أضداد فى هذا الفن بحسب المشهور (٣) » ثم يقول الساوى بعد ذلك « وليس هذا موضع تحقيقه (أى الكلام السابق) فليسلم كل هذا ، وإنما عد المتقدمون هذه الأمور من الأضداد فى هذا الفن بناء على المشهور (٤) » .

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى . مقدمة « منطق أرسطو » ج ١ ص ١١ .

(٢) ولكن لا مناص من اعتبار « لواحق المقولات » من عمل أرسطو ، حتى يتحقق لنا خلاف ذلك ولا سيما أن الذين يظنون أنها ليست من عمل أرسطو يبنون هذا الظن على أمور عرضية فى الوقت الذى يقطعون فيه بأن روح المعلم الأول فى هذه الفصول سائدة . وقد صرح الدكتور بدوى عقب الكلام الذى قاله . بقوله : « وان كان فيها روح مذهب أرسطو سائدة » .

(٣) الساوى . البصائر النصيرية . ص ٣٦ .

(٤) المصدر السابق .

ومن هذا الذى سبق يتبين لنا أن ابن حزم لم يتابع السابقين — ولا يهمنا الآن أرسطو أو تلاميذه فيما يظهر له فيه عدم تحقيقهم . بل كان يعتبر المسائل بعقله (١) ، وكأنه فى هذا المقام كان سلفا لمنطقى كبير أتى بعده بقليل ، فى المشرق ، ونعنى به « أبا البركات البغدادى (٢) » . وأما المسألة الثانية التى لاحظها الباحث على ابن حزم ، وهى التى يرى فيها أنه يذهب إلى أن التقابل القائم بين الكليتين السالبة والموجبة أشد تبايناً من التقابل القائم بين الكلية الموجبة والجزئية السالبة ، فاننا نرى أن نورد وجهة نظر كل من ابن حزم وأرسطو فيها ، ثم نعقب عليهما بما نراه صواباً .

رأى ابن حزم :

يقول ابن حزم فى تصوير هذه المسألة : « وسمى بعض المتقدمين قول القائل : كل إنسان حى ، وقول المخالف : ليس كل إنسان حياً ، « ضدا » وسمى قول القائل : كل إنسان حى ، وقول الآخر : لا بعض الناس حى « نقيضاً » وذكر أن النقيض أشد مباينة من الضد ، واحتج بأن قال بأن القضيتين الأوليين اللتين سميناهما ضدا كلتاهما كلية ، الواحدة موجبة والأخرى نافية ، والقضيتان الأخريان اللتان سميناهما نقيضاً ، الواحدة كلية والثانية جزئية ، والواحدة موجبة والثانية نافية ، وإنما اختلفت الأوليان فى جهة واحدة وهى الكيفية فقط أى فى الإيجاب والنفى ، وهما متفقتان فى الكمية ، أى كل منهما كلية ، واختلفت الأخريان فى جهتين ، إحداهما الكيفية ، أى الايجاب والنفى كاختلاف قضية الضد ، والثانية الكمية وهى

---

(١) يقول الشيخ محمد أبو زهرة فى كتابه « ابن حزم » ص ١٤٤ « وقد كان له فى المنطق اجتهاد فقد وضع مقاييسه على مخباره العقلى ، ولم يكتف فيها بالاتباع لمنطق المشائين بل وازن فيه واختبر » .

(٢) يقول أبو البركات البغدادى فى كتابه « المعتبر » ص ٤ : « وسميته بالكتاب المعتبر لأنى ضمنته ما عرفته واعتبرته وحققت النظر فيه ، وتممته ، لا ما نقلته عن غير فهم ، أو فهمته وقبلته من غير نظر واعتبار ، ولم أوافق على ما اعتمدت عليه فيه من الآراء والمذاهب كبيراً لكبره ، ولا خالفت صغيراً لصغره ، بل كان الحق من ذلك هو الغرض ، والموافقة والمخالفة فيه بالعرض .

أن الواحدة كلية والثانية جزئية . قال : فما اختلف من جهتين أشد تبايناً مما اختلف من جهة واحدة (١) .

ثم يقول ابن حزم رأيه فى هذا الكلام فيرى : « أن هذا خطأ ، وأن هذا القائل إنما راعى ظاهر اللفظ دون حقيقة المعنى ، وأن قضاء هذا القائل وإن كان صادقاً فى عدد وجوه الاختلاف ، فهو قضاء كاذب فى شدة الاختلاف ، ولو كان قال : فكان أشد أو أكثر لكان حقاً . بل نقول : إن التى تسمى « ضدا » فنحن نسميها « نفياً عاماً » أو إن شئت « نقيضاً عاماً » وهى أشد تبايناً من الأخرى التى نسميها « نقيضاًخاصاً » أوشئت « نفياً خاصاً لأن قائل الأول نفى جميع ما أوجبه الآخر ، وكذبه فى كل ما حكى . ولم يدع معنى من معانى قضيته إلاوخالفه فيها وباينه فى جميعها . وأما الثانية فان قائلهاإنمانفىبعض ما أوجب الآخر وأمسكعنسائرالقضية ، فلم ينفهاولاأوجبها ، ولاخالفه فيها ولا وافقه وإنما باينه فى بعض قضيته لا فى كلها ، والمباين فى الجميع أشد خلافاً من المباين فى البعض (٢) » وقبل أن أعرض رأى أرسطو فى هذا المقام أرى من الضرورى إبداء ما لاحظته على كلام ابن حزم وهو فى نفس الوقت ملاحظ أيضاً على بعض المتقدمين الذين لم يذهب ابن حزم مذهبهم إذا كان ما نقله عنهم صحيح النسبة إليهم .

أولا : ان التقابل بين القضيتين فى قولنا : كل إنسان حى ، وليس كل إنسان حياً ، ليس تقابلا بالتضاد كما يرى خصم ابن حزم ، كما أنه ليس تقابلا بين كلية موجبة وكلية سالبة كما يصرح به ابن حزم فى قوله : « لأن قائل الأول نفى جميع ما أوجبه الآخر » وهما معاً — على فرض صحةنقلابن حزم — واقعان فى خطأ ، مصدره الالتباس بين ما يسمى فى المنطق « بسلب الكل » و « كلية السلب » ، ذلك لأننا فى المثال الأول فى القضية القائلة « ليس كل إنسان حياً » قد نفينا أن يكون كل الناس أحياء ومعنى هـــذا أن بعضهم حى . كما أنه من المعلوم فى المنطق أن قولنا : « ليس كل » هو

---

(١) ابن حزم . التقريب ص ٩٢ .

(٢) التقريب . ص ٩٢ .

من سور السلب الجزئى لا السلب الكلى ، وحقيقته أنه رافع للايجاب الكلى بالمطابقة ودال على السلب الجزئى بالالتزام (١) .

ثانياً : إن إريد التقابل بالتضاد بين القضيتين فى المثال السابق — تصحيحاً لكلام خصم ابن حزم — وكون القضية الثانية فى المثال المذكور سالبة كلية — تصحيحاً لكلام ابن حزم — فينبغى أن تعدل القضية إلى « ولا واحد من الإنسان يكون حياً » أو الناس ليسوا أحياء لأننا فى هذه الحالة لاحظنا « كلية السلب » لا « سلب الكل » . ولأن من المعروف فى المنطق أيضاً أن سور السلب الكلى لا شىء ولا واحد (٢) .

ثالثاً : ظهر من هذا الذى ذكرناه أنه لا فرق بين ما اعتبره خصم ابن حزم « ضداً » وما اعتبره هو « نفياً عاماً » وبين ما اعتبره خصمه « نقيضاً » واعتبره هو « نفياً خاصاً » لأن « ليس كل » و « لابعض » من أسوار السلب الجزئى .

وليس وقوع ابن حزم فى الخطأ حين اعتبر « ليس كل » سلباً كلياً ، قد أضاع منا فهم ما يقصد ، فان أساس الخلاف ظاهر ، وهو أن ابن حزم يعتبر التضاد أشد تبايناً من التناقض ، ولن أناقش هذه الفكرة إلا بعد إيراد رأى أرسطو فى هذه المسألة .

رأى أرسطو :

يرى أرسطو أن القضية متى كان موضوعها كلياً ، وحكم عليها بمحمول كلى ، فانها فى الايجاب تقابل السالبة على طريق « التضاد »، مثل « كل إنسان أبيض ولا إنسان واحداً أبيض » . ومعنى هذا أن تقابل « التضاد » عند أرسطو خاص بالكليتين المختلفتين كيفا فقط . وأما التقابل على طريق « التناقض » فيكون متى كان يدل فى الشىء الواحد بعينه أن الكلى ليس بكلى وأن الموجب يكون سالباً ، مثال ذلك « كل إنسان أبيض ، وليس كل إنسان أبيض » . « ولا إنسان واحداً أبيض ، وقد يكون إنسان واحد

(١) القطب على الشمسية . ص ٨٨ .
(٢) المصدر السابق .

أبيض (١) » . ومعنى هذا أيضاً أن تقابل « التناقض » خاص بالاختلاف بين القضيتين فى الكيف والكم معاً . ويتبين من هذا أن ما كان من المناقضات الكلية « كلياً » فواجب ضرورة أن يكون أحد الحكمين من كل مناقضة منها صادقاً ، والآخر كاذباً ، وهذا بخلاف المتقابلتين على سبيل « التناقض » فقد يمكن فيهما أن يصدقا معاً فى المعنى الواحد بعينه مثل قولنا : ليس كل إنسان أبيض . وقد يكون إنسان واحد أبيض (٢) . هذا ما مثل به أرسطو للفرق بين التضاد والتناقض ، ولا أدرى كيف اعتبر المثال الأخير تقابلا « بالتناقض » مع أن إحدى القضيتين سالبة جزئية والأخرى موجبة جزئية ، وقد مثل للتناقض بمثال صحيح قبل هذا وهو « لا إنسان واحد أبيض وقد يكون إنسان واحد أبيض » . وحقيقته أن يكون دخولا تحت التضاد ، كما يرى المحدثون فان السلب الجزئى داخل تحت السلب الكلى ، والايجاب الجزئى داخل تحت الايجاب الكلى (٣) .

وأيا ما كان الأمر فان أرسطو يعتبر التناقض أدخل فى باب التقابل من التضاد ، لأنه يقوم على الاختلاف بين القضيتين فى الكيف والكم معاً ، وهذا ما لا يرتضيه ابن حزم لأن هذا الحكم قائم على نظارة صورية لفظية . فاننا إذا قلنا على سبيل المثال التضاد : « كل إنسان حيوان ولا واحد من الانسان بحيوان » كنا قد حكمنا بنفى الحيوانية عن كل إنسان ثبتت له فى طرف الايجاب وهو ما أطلق عليه اسم « النفى العام » ، أما إذا قلنا « كل إنسان حيوان وليس بعض الإنسان حيواناً » كنا قد حكمنا بنفى الحيوانية عن بعض من أثبتناها له . وسكتنا عن البعض الآخر ، وهذا البعض المسكوت عنه يجوز أن يسرى عليه حكم الايجاب أو السلب . وهذا وسط بين النفى التام والايجاب التام فى التضاد . والحق ما ذهب إليه ابن حزم ، وذلك بالنظر إلى أصل المعنى لا إلى ظاهر اللفظ ، وعلى هذا فهذه المخالفة رد على كل من زعم أنه خالف أرسطو مخالفة من لم يفهم غرضه ، يستوى فى ذلك كل من القاضى صاعد وابن حيان والدكتور زكريا ابراهيم .

(١) منطق أرسطو جـ ١ ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) المصدر السابق . ص ٦٧ .

(٣) انظر : د. على سامى النشار . المنطق الصورى . ص ٣١٦ .

وهناك مسألة أخرى لا تقل أهمية عن المسألتين السابقتين ، قيل أن ابن حزم خالف فيها أرسطو . وهى قول ابن حزم فى نسق الموجهات « واعلم أن قولك إذا قلت ممكن أن يكون ، وقلت ممكن أن لا يكون ، وقلت غير ممتنع أن يكون ، وغير ممتنع أن لا يكون ، وقلت غير واجب أن لا يكون فكلها متلائمات ، أى متفقات المعانى (١) » . « ولا شك أن هذا القول إنما يجعل من الممكن ما ليس بممتنع ، من غير أن يشترط فيه أن يكون واجباً أو غير واجب (٢) » .

ولو قارنا بين ما جاء على لسان ابن حزم فى هذه المسألة وما ذكره أرسطو فى نسق الموجهات لتبين لنا أنه لا فرق بين ما ذكره ابن حزم وما سبقه إليه أرسطو ، بل يكاد ابن حزم أن يردد نفس العبارات . وهاك ما قاله أرسطو فى هذا المقام :

١ — ممكن إن يوجد .	٢ — محتمل أن يوجد .
٣ — ليس ممتنعاً أن يوجد .	٤ — ليس واجباً أن يوجد .
٥ — ممكن ألا يوجد .	٦ — محتمل ألا يوجد .
٧ — ليس ممتنعاً ألا يوجد .	٨ — ليس واجباً ألا يوجد (٣) .

ويظهر بأدنى نظر أن الممكن عند أرسطو وابن حزم معناه أنه الذى لا ضرورة فى وجوده ولا عدمه ، ويظهر هذا المعنى تارة باثبات كون الشيء ممكناً ، وأخرى باثباته كونه لا يكون ، وثالثة باثبات عدم امتناعه ورابعة باثبات كونه غير واجب .

ولا أدرى كيف قال الباحث : « إن قول ابن حزم فى الممكن يجعله ما ليس بممتنع من غير أن يشترط فيه كونه واجباً أو غير واجب مع أنه هو الذى سجل عبارة ابن حزم فى كتابه وهى قوله : « وقلت غير واجب أن لا يكون ؟» نعم إن ظاهر العبارة الأخيرة من كلام ابن حزم والمثال الثامن من كلام أرسطو ينفى وجوب عدم الوجود ، يعنى نفى الامتناع ، وظاهر هذا الكلام يوحى بأن مقابل غير الممتنع هو الواجب والممكن . ولكن نسق

(١) التقريب . ص ١٠٢ .

(٢) د. زكريا ابراهيم . ابن حزم ص ١٢٨ .

(٣) منطق أرسطو . ج ١ ص ص ٩٠ .

الموجهات ينبغى أن ينظر فيه إلى المتلائمات جميعاً . فما نص فيه على أنه غير ممتنع الوجود فان قرن به ما يدل على عدم وجوبه كان ممكناً ، أو ما يدل على عدم إمكانه كان واجباً . وقد أشار ابن سينا إلى أن هذا اصطلاح الخاصة ، فانهم يفهمون من الممكن أنه ما لا ضرورة فى وجوده ولا عدمه بخلاف العامة فانهم يفهمون منه أنه ما ليس بممتنع . ويترتب على هذا فى نظرهم أن الجهات اثنتان فقط ، ممتنع وممكن ، ويكون الممكن بهذا المعنى مقولا على الواجب كالجنس له ، لأنه غير ممتنع . ولا شك أن هذه النظرة إلى الممكن غير سديدة ، لأنه سيترتب عليها نفى جهة الوجوب ، أو إقرارها على معنى مخالف . وقد عبر ابن سينا عن حيرتهم فى هذا المقام فقال : « فان قالوا إن الواجب ممكن خاصى ، والممكن الخاصى هو الذى يمكن ألا يكون ، صار الواجب عندهم ممكناً ألا يكون . وإن قالوا : إن الواجب ليس بممكن وبخيل لهم أن غير الممكن ممتنع صار الواجب ممتنعاً ، ولو أنهم راعوا حدود النظر فأخذوا الممكن فى القسمين على وجه واحد لم تلزمهم هذه الحيرة (١) » .

ان ابن حزم فى هذه المسألة لم يخالف أرسطو ، كما أنه لم يذهب مذهب العامة الذين يرون أن الممكن ما ليس بممتنع . وعلى هذا فدعوى مخالفة ابن حزم لأرسطو فى هذا المقام غير صحيحة . وقد استوقفنى مثال فى هذا المقام — نسق الموجهات — ضربه ابن حزم ليؤكد أن القضايا وان اختلفت ألفاظها على أشكال مختلفة إلا أنه قد يكون معناها واحداً ، وهذا المثال هو : « كل ما ليس لحم خنزير حلالا» (٢) وقولك « بعض ماليس لحم خنزير حلال » ويعقب على هذا المثال بقوله : « فهذان لفظان مختلفان ومعنيان متفقان (٣) » وهذا كلام غير صحيح ، لأن القضية الأولى أحلت جميع اللحم ما عدا لحم الخنزير بينما أحلت الثانية بعضه فقط ، فكيف تكونان متفقتين فى المعنى ؟ ولو أردنا صحة المثال الذى ذكره ابن حزم لقلنا ، «كل ما ليس لحم خنزير ليس كله حلالا أو ليس كله حراماً » حتى تتوافق

---

(١) ابن سينا . النجاة . ص ١٨ .

(٢) لا نسلم صحة هذه القضية من الناحية الشرعية اتباعاً لقوله تعالى : « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع — إلا ما ذكيتم — وما ذبح على النصب » الآية (٣) من سورة المائدة (٥) .

(٣) ابن حزم . التقريب . ص ١٠١ .

مع قوله « بعض ما ليس لحم خنزير حلالا » وخطأ ابن حزم هنا — فى هذا المثال — منطقى وشرعى فى الوقت نفسه . أما من الناحية الشرعية فقد بيناه فى التعليق بالهامش ، وأما من الناحية المنطقية فانه اعتبر مفهوم الأولى — القضية الكلية — فى معنى مفهوم الثانية — القضية الجزئية — وهذا خطأ محض • والآن ننظر ماذا كان موقف ابن حزم من طرق الاستدلال .

البـــرهان :

يتحدث ابن حزم عن القياس والبرهان والجدل والسفسطة فى كتاب واحد سماه « كتاب البرهان » ولم يذكر لفظ القياس هروباً من الوقوع فى التناقض ، وقد بينت فى تعليق سابق خطأ هذا العمل من الناحية المنطقية . على أن ابن حزم وإن كان لم يذكر القياس بلفظه ، فانه يذكره بمعناه ، بحيث لم يخالف المتقدمين فى شيء تقريباً . وهذا إن دل على شيء فانما يدل على أن ابن حزم كان أحياناً يحكم نزعته الظاهرية التى تجنح بالمخالفة بينه وبين غيره إلى جانبها اللفظى . ويردد ابن حزم اصطلاحات الأوائل دون أن يغير شيئاً ، اللهم إلا ما يراه مؤديا للغرض الذى من أجله ألف هذا الكتاب ، فيحاول إيجاد مقابل له فى اللغة العربية . من ذلك تسميته للصورة المجتمعة من المقدمتين والنتيجة باسم « الجامعة » بدلا من كلمة « السلجسموس » اليونانية ، وتسميته جهات القضايا باسم « العناصر » (١) .

وأول ما يلاحظ على كلام ابن حزم فى هذا الكتاب هو جزمه بأن أشكال البرهان لا تكون إلا ثلاثة ، وأنه لا سبيل فى رتبة العقل إلى قسمة رابعة بوجه من الوجوه (٢) . والعجيب أن جميع المناطقة الذين يقولون بهذا لا يتنبهون إلى أنهم يوردون فى كلامهم ما يدل على أن القسمة العقليـــة تقتضى أن تكون الأشكال أربعة لا ثلاثة . وابن حزم من هؤلاء ، وكلامه الذى يفهم منه هذا التقسيم هو : « لأنه لابد أن يكون الحد المشترك محمولا فى المقدمة الواحدة وموضوعاً فى الثانية ، أو يكون محمولا فى كل واحدة منهما ، أويكون موضوعاً فيهما » ولا يخفى أن كون الحد المشترك فى إحدى

---

(١) ابن حزم . التقريب . ص ٨٦ ، ١٠٦ .
(٢) المصدر السابق . ص ١١٣ .

المقدمتين محمولا وفى الأخرى موضوعاً يفيد الشكل الأول والرابع معاً .
وقد بينت هذه المسألة بالتفصيل فى الباب الأول .

أما عن قواعد إنتاج الأشكال عموماً وخصائص كل شكل فابن حزم فيها لم يخرج على ما ذكر من قبل . ولم يستطع ابن حزم وهو يتحدث عن غرض البرهان أن يسيطر على اللاوعى . فيصرح فى حميا هذا الحديث عن طبيعة العملية البرهانية بلفظها « القياس » مما يؤكد أن إنكاره للقياس إنما كان عملية متكلفة ، يقول ابن حزم : « واعلم أن الكلام الذى نتأهب لايراده دأباً وننبهك على الإصاخة إليه ، هو الغرض المقصود من هذا الديوان ، وهو الذى به نقيس جميع ما اختلف فيه من أى علم كان (١) » .

ولا يفوت ابن حزم فى بعض الأحيان أن ينبه على مثارات الغلط فى كل مقام بحسبه ، ويرد على المتقدمين الذين حاولوا النيل من المنطق عندما لم يراعوا هذه المثارات . من ذلك قول أبى العباس الناشىء : « إذا كانت عشرة فى عشرة مائة فالخمسة فى الخمسة خمسون ، وذلك لأن الخمسين نصف المائة والخمسة نصف العشرة ونسبة العشرة من المائة كنسبة الخمسة من الخمسين ، ونسبة الخمسة من العشرة كنسبة الخمسين من المائة (٢) وقد أشار أبو سعيد السيرافى إلى هذا الكلام فى مناظرته لمتى بن يونس . قال : « وهذا الناشىء أبو العباس قد نقض عليكم ، وتتبع طريقكم وبين خطأكم ، وأبرز ضعفكم ، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال ، وما زدتم على قولكم « لم يعرف أغراضنا ، ولا وقف على مرادنا وإنما تكلم على وهم (٣) » . أما ابن حزم فقد كشف عن الايهام الذى أوقع فيه أبو العباس الناشىء السذج وضعاف العقول بقوله : « وإنما وقع هذا الايهام الساقط ، لأن المتكلم أتى بلفظ غير واضح فى المقدمة ، وكان الصواب أن يقول : « إذا كانت عشرة مكررة عشر مرات مائة ، فخمسة مكررة خمس مرات خمسة وعشرون » . لكن أهل صناعة الحساب اختصروا

(١) المصدر السابق . ص ١١٦ .

(٢) ابن حزم . التقريب . ص ١٣٣ .

(٣) انظر . المقابسات لأبى حيان التوحيدى ص ٨٢ (نشرة السندوبى . القاهرة ١٩٢٩م).

التطويل بلفظ اتفقوا على وضعه للتفاهم بينهم ، وليس أكثر من ذلك البيان للجاهل قط (١) » .

وتختلط لدى ابن حزم — وهو يبحث فى البرهان — مباحث المنطق بنظرية المعرفة فقد عقد باباً خاصاً تحدث فيه عن أقسام المعارف والعلوم .

وتنقسم المعرفة لدى ابن حزم إلى قسمين :

أولهما : المعرفة الضرورية ، وتحت هذا القسم صنفان من المعرفة :

(ا) ما عرفه الانسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالنطق ، الذى هو التمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات ، فعرف هـذا بأول العقل ، مثل معرفة أن الكل أكثر من الجزء وأن من لم يولد قبلك فليس بأكبر منك ، وأن نصفى العدد مساويان لجميعه. وأن كون الجسم الواحد فى مكانين مختلفين فى وقت واحد محال ، وأن كل شىء صدق فى نفيه فاثباته كذب ، إلى آخره ، من القضايا التى تعلم بأول العقل .

(ب) ما عرفه الإنسان بحسه المؤدى إلى التيقن بتوسط العقل ، كمعرفة أن النار حارة وأن الثلج بارد . إلى آخره ، من القضايا التى تعلم بالحس بتوسط العقل .

ويؤكد ابن حزم أن هذا الصنف لا يقل عن الأول من حيث اليقين ، ذلك لأن المعرفة الحسية أثر من آثار الفطرة المركوزة فى النفس ، بحيث لايستطيع أحد أن يدرى متى وكيف وقعت له صحة معرفة بذلك،ولا كان بين أول أوقات فهمه وتمييزه ، وعود نفسه إلى ابتداء ذكرها ، وبين معرفته بصحة ما ذكرنا زمان أصلا ، لا طويل ولا قصير ، وإنما هو فعل الله عز وجل فى النفس،وهى مضطرة إلى فعل ذلك ضرورة ولاتجد عنها محيداً ألبتة (٢) . ويدخل تحت هذا الصنف — فى نظر ابن حزم — المتواترات ، فانها تدرك أولا بالمشاهدة والحس عند أول من أدركها ، ثم تعلم لدى الآخرين بواسطة النقل المتواتر الذى يؤمن معه التواطؤ على الكذب . ويشير

---

(١) ابن حزم . التقريب . ص ١٣٣ .

(٢) نفس المصدر . ص ١٥٦ .

ابن حزم إلى أن قضايا هذا القسم لا يجوز أن يطلب على صحتها دليل ؛ لأنها أوائل ، وكل القضايا النظرية ترجع إليها ، ومن طلب عليها دليلا لا يكون إلا عديم العقل أو وافر الجهل أو مشتبها بهما (١).

وهنا نقطة تجدر الإشارة إليها ، وهى أن اعتبار ابن حزم الحس أصلا من أصول المعرفة إنما كان تعبيراً عن روح الثقافة الإسلامية ، التى تجعل المحسوس دائماً نصب أعينها كى تصل من ورائه إلى المعقول (٢) .

والقسم الثانى من قسمى المعرفة هو : المعرفة النظرية ، وهى التى لا تعلم بأول العقل ، ولا بالحس بتوسط من العقل . وهذه المعرفة تصحح بتلك ، بواسطة المعلوم فى كل من التصورات والتصديقات . وأى معرفة تصل بغير هذين الطريقين فهى تقليد أو ادعاء ، وإن وافقت الواقع ، لأن ذلك ليس بلازم ، وصاحبها مبخوت ، ولكنه غير آمن من الوقوع فى الخطأ . وكلام ابن حزم يفيد أن الحقائق الآتية عن طريق الرياضة الباطنية لا مكان لها بين المعرفة اليقينية لديه . ولا شك أن هذا الكلام يغضب كثيراً ممن يرتضون هذا الطريق ، ويبدو أن اتجاهه العام فى تبسيط الحقائق أياً كان نوعها ، مع إيمانه العميق بأن ظاهر الكتاب والسنة هما الأصلان المعول عليهما فى فهم حقائق الدين بما يتفق وعقل الكثيرين لا الخواص أقول يبدو أن هذا كله هو الذى جعله يقصر المعرفة على هذين الطريقين دون سواهما .

الاستقراء :

يبحث ابن حزم الاستقراء من وجهة النظر الظاهرية ، فيقرر أن الاستقراء هو ما يبحثه المسلمون تحت اسم « القياس » ويعنى بذلك قياس الغائب على الشاهد ، ذلك لأنه فى الاستقراء الناقص لا يمكن تتبع جميع الجزئيات ، لأنه قد يكون فى ذلك استحالة طبيعية ؛ لأن أشخاص النوع غير متناهية فى مقدورنا . ولهذا يلجأ أصحاب « الاستقراء » أو « قياس الغائب على الشاهد » إلى تعميم حكم ما استقرئ لما لم يستقرأ ، وفى هذا التعميم — فى نظر ابن حزم —

(١) نفس المصدر . ص ١٥٧ .
(٢) انظر . د. محمد اقبال تجديد التفكير الدينى فى الاسلام ص ١٤٦ ، ١٤٨ ، ١٥٠ .

خطأ . ومنشأ الخطأ فى رأى ابن حزم أنه يعتبر لكل فرد من أفراد النوع أو لكل نوع من أنواع الجنس وصفاً خاصاً به . وليس وجود هذه الصفة مما يقتضى العقل وجودها فى كل ما وجدت فيه ، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف ، فيكون حكمه لو اقتضته طبيعته ، أن تكون تلك الصفة فيه أبداً .

ومعنى هذا أن ابن حزم يقسم الأشياء موضوع الاستقراء إلى قسمين :

أولهما : قسم يكون فيه الوصف أو الحكم خاصاً بكل فرد من أفراد النوع أو بكل نوع من أنواع الجنس ، ومعنى هذا أيضاً أن يكون بازاء كل فرد وصفه الخاص به .

ثانيهما: قسم يكون فيه الحكم أو الوصف مقولا على طبيعة الموضوع لا على الأفراد،ومعنى هذا أن صفة الفرد هى صفة النوع والعكس صحيح « كصفة الإنسانية » فانها تطلق على زيد كما تطلق على جميع أفراد النوع . والحكم على الفرد أو على النوع فى القسم الأول لا يمكن أن يكون يقينياً ما لم يتحقق استقراء جميع الأفراد . ولما كان هذا فوق الطاقة البشرية ؛ فان الحكم سيظل ظنياً ؛ لأنه قد يكون لما لم يستقرأ حكم خاص مخالف . يقول ابن حزم فى هذا المعنى : «ولعمرى لوقدرنا على تقصى تلك الأشخاص أولها عن آخرها حتى نحيط علماً بأنه لم يشذ عنها منا واحدة فوجدنا هذه الصفة عامة لجميعها لوجب أن نقضى بعمومها لها . وكذلك لو وجدناالأحكام منصوصة على كل شيء فيه تلك الصفة ، لقطعنا به أنها لازمة لكل ما فيه تلك الصفة ، أما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك ولا نجده أيضاً فى الحكم منصوصاً على كل ما فيه تلك الصفة ، فهذا تكهن من المتحكم به وتخرص وتسهل فى الكذب ، وقضاء بغير علم وغرور للناس ولنفسه (١) » .

والذى يفهم من كلام ابن حزم أنه يريد أن يجعل من الاستقراء نوعاً من الإحصاء ، حتى يكون الحكم فيه يقينياً ، فيما إذا كان الحكم متوجهاً إلى الأشخاص لا إلى طبيعة النوع ولكنه يعترف — وهذا صحيح — بأن الإحصاء

---

(١) ابن حزم . التقريب .ص ١٦٦ .

أمر غير مقدور عليه ، إلا لله الذى أحصى كل شىء عددا ، ولا يعزب عن عمله مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء . ويترتب على هذا أن الاستقراء بهذا السبيل غير ممكن .

ولكن ما هو السبيل إلى استقراء نيتجته يقينية فى نظر ابن حزم ؟

إنه يرى أن اليقين لا يكون إلا فى القسم الثانى من القسمين اللذين ذكرتهما من قبل، وهو ما كان الوصف فيه ملازماً للموصوف؛ بحيث إذا عدم الوصف عدم الموصوف ، كعلمنا يقيناً بأن كل ذى روح متنفس ، وكل متنفس فذو آلة يتنفس بها . فضرورة ملازمة الوصف للموصوف فى هذا القسم قائمة فى العقل .

ويقابل ابن حزم بين هذا القسم والقسم الأول لكى يؤكد أن تعميم الحكم فى القسم (الأول) مخرقة وتحكم مذموم ، فيقول : « إن الصفة — فى هذا القسم — قد توجد ملازمة للموصوف بها ، ولو عدمت لم تضره ، كالمرارة ، فانك إن بقرت أكثر أصناف الحيوان وجدتها فيها إلا الجمل فانه لا مرارة له ، وقد ذكر قوم أن الفرس لا طحال له ، وكالعلم الفاشى بين الناس أننا لم نشاهد بغلة تلد، ولا بغلا يولد، وككوننا لم نجد قط كبشاً من الضأن ذا لحية (١) » ويقرر ابن حزم ما يفيد خرق هذه الأحكام وتخلف الأوصاف عن الموصوفات بقوله : « وقد أخبرنى مخبر فى مجلس بعض الرؤساء أنه قد شاهد بغلة ولدت فى بلد ذكره ، وشهد له بصحة ذلك قوم كانوا فى تلك الناحية . وأخبرنى من أثق به أنه رأى كباشاً بلحى وتيوساً بلا لحى ، وأنا رأيت سنينيراً صغيراً ولد ذا جسدين متميزين منحازين تامين لا ينقص منهما عضو أصلا ، فى كل جسد ذنب ويدان ورجلان يجمعهما رأس واحد ليس فيه إلا عينان وأذنان وفم واحد (٢) » وينتهى ابن حزم من ضرب الأمثلة والشواهد التى رآها بما يثبت جواز تخلف الحكم وعدم اطراده فى هذا القسم بقوله : « فالقطع على أن هذا لا يكون ، هو

---

(١) نفس المصـــدر .

(٢) المصدر السابق .

التحكم المذموم الذى قد يخون (١) » .

وابن حزم هنا يثير مشكلة الاستقراء الناقص بنفس الطريقة التى أثيرت بها قبله ، بحيث لم يكن فيها مجدداً . ولكنه طبق هذه المشكلة فى مجالها العقدى ، راداً على المخالفين ، الذين يحكمون بصدق نتائج الاستقراء فى الإلهيات مع أنها أدق وأسمى من أن يحكم فيها بذلك . إن قياس الغائب على الشاهد الذى اتخذه بعض المتكلمين طريقاً لإثبات كثير من العقائد طريق وعر المسالك غير مأمون النتائج ، ذلك لأن الحكم لا يكون يقينياً إلا إذا كان أفراد الموضوع ذوى طبائع متحدة . ولو سلمنا بأحقية النتائج التى تلزم الاستقراء الذى يكون من هذا النوع ، لكان معناه أن تكون طبيعة الذات الإلهية من طبيعة المخلوقات وهذا إلحاد وكفر .

لقد غلط فى هذا الباب — فى نظر ابن حزم — كل من المشبهة والمجسمة(٢) والصفاتية الذين يثبتون لله الصفات عن هذا الطريق . فقد قرر الأولون أن الله جسم بهذا الطريق الفاسد ، لقد تتبعوا الفاعلين فلم يجدوا فاعلا ألبتة مختاراً إلا جسما ، فقطعوا على أن الفاعل الأول عز وجل جسم ؛ لأنهم لم يشاهدوا فاعلا إلا جسما . إن هؤلاء فى نظر ابن حزم قد ناقضوا مذهبهم وهدموا ما ذهبوا إليه من أدلة ؛ ذلك لأنهم يقرون أن من يطلق على الله تعالى صفة « التركيب » معتقداً لذلك فهو مفارق للملة مباح دمه ، ولما كان لازم الجسمية التركيب فقد حكموا على أنفسهم بالكفر (٣) .

وأما الصفاتية — وهم الذين يثبتون لله الصفات بطريق الاستقراء ، ويعتبرهم ابن حزم موافقين له فى النحلة — فانهم تتبعوا الموصوفات فرأوا أنها إنما استحقت الاسم لصفة فيها ، واشتق الاسم من هذه الصفة ، فقطعوا من أجل ذلك بأن الواحد الأول عز وجل ذو سمع وبصر وحياة وإرادة

(١) المصدر السابق .

(٢) انظر بالتفصيل مذهب المشبهة والكرامية فى اثبات الجسمية لله تعالى فى كتاب « الملل والنحل » للشهرستانى ج ١ ص ٩٥ — ١٠٥ وانظر أيضاً الرد على هؤلاء فى كتاب « أساس التقديس » للرازى .

(٣) ابن حزم . التقريب ص ١٦٥ .

وكلام (١) . ورفض ابن حزم للطريق الذى يثبت به الصفاتية صفات البارى سبحانه يستند أساساً إلى رفضه القول بالعلية فى نطاق الأحكام الدينية ، عقدية كانت أو شرعية . وقد عبر عن فكرته هذه فى نطاق العقائد بقوله : وقد غالط بعضهم فقال : السميع بالسمع سميع ، والحى بالحياة حى ، فأرادوا أن يوجبوا للبارى تعالى حياة وسمعاً . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . ونحن لم نسم البارى تعالى حياً من أجل وجود الحياة له فيلزمنا إضافة الحياة إليه ، وكذلك التسمية له تعالى بأنه بصير . وإنما سميناه حياً وسميعاً وبصيراً إتباعاً للنص ، لا لمعنى أوجب ذلك ، وليس شىء من ذلك مشتقاً من عرض فيه ، تعالى الله عن أقوال الجهلة الملحدين ، أو يقع تحت الأجناس والأنواع ، أو عن حمل الأعراض فكل هذا تركيب لا يكون إلا فى محدث . وإنما هذه أسماء أعلام للبارى تعالى فقط (٢) . والحق أن ابن حزم لم يفهم موقف المتكلمين الذين يأخذون بمنهج قياس الغائب على الشاهد . ذلك لأنهم يحكمون بدياً بالمغايرة التامة بين الخالق والمخلوق ، ثم يحكمون بثبوت الوصف لثبوت الصفة . فالعلم معنى يقوم بالذات فيؤذن باشتقاق وصف العلم منه فيطلق عليه تعالى أنه عالم لثبوت صفة العلم له ، وليس قيام العلم بالذات كقيام العرض بالجوهر فى نطاق الحوادث .

ولعل الذى أزعج ابن حزم هو قول هؤلاء بأن الصفة علة الوصف ، وهو ما يعبرون عنه بأنه : « إذا كانت العالمية شاهداً فيمن له العلم معللة بالعلم وجب أن تكون كذلك فى الغائب (٣) » . ولكن هؤلاء لا يعنون

---

(١) يقول الشهرستانى فى كتابه « نهاية الأقدام » ص ١٨٢ قالت الصفاتية : « ونحن نعتبر الغائب بالشاهد بجوامع أربعة . وهى العلة والشرط والدليل والحد . أما العلة فنقول : قد ثبت كون العالم عالماً شاهداً معللا بالعلم ، والعلة العقلية مع معلولها يتلازمان ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر . فلو جاز تقدير العالم عالما دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً ، فاقتضى الوصف الصفة كاقتضاء الصفة الوصف . فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها ، كذلك إذا وجب وصفه بها وجب إثبات الصفة له . ثم عضدوا كلا مهم بالإرادة والكلام ، فانه لما ثبت له الإرادة والكلام كان مريداً متكلماً . . ، فان العلم رسمان لا يختلفان فى العلية والمعلولية ، وان كانا يختلفان عندهم فى القدم والحدوث » .

(٢) ابن حزم . التقريب . ص ٦١ .

(٣) امام الحرمين . البرهان ج ١ باب مدارك العقول . نقلا عن مناهج البحث للدكتور النشار . ص ١٣٠ .

بقولهم هذا كون الصفة علة طبيعية للوصف؛ فان هذا فوق مقدورهم، ولكنهم يحصرون التعليل فى نطاق العقل ، بمعنى أن يكون التلازم بين الصفة والوصف عقلا . وعلى كل حال فهذا المقام لا يقتضى أكثر من هذا وقد يكون لهذه المسألة مزيد بحث فى قسم علم الكلام .

وينتهى ابن حزم من دراسته للاستقراء بتأكيد ما ذكرناه قبلا من أن الحكم متى كان على طبيعة الموضوع كان صحيحاً ، ويضع هنا فكرة من أعظم الأفكار العلمية فيقول : « وبالحقيقة لو حصلوا البحث لعلموا أن الغائب عن الحواس من الأشياء المعلومة — أى المتحدة فى الطبيعة — ليس بغائب عن العقل ، بل هو شاهد فيه ، كشهود ما أدرك بالحواس ، ولا فرق. وإذا أيقن المرء أن الحواس موصلات إلى النفس ، وأن النفس إنما يصح حكمها بالمحسوسات إذا صح عقلها من الآفات ، وبأن تتفرغ من كل مايشغل عقلها ، وانفردت بأن تستبين به وتفكر فيما دها عليه ، لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسه فضلا على ما شاهده بعقله دون حواسه ، فلا غائب من المعلومات أصلا ، وإذا ما غاب عن العقل لم يجز أن يعلم ألبتة (١) » .

إن فكرة الحكم بيقين الاستقراء إذا كان الحكم فيه منصباً على طبيعة الموضوع لدى ابن حزم تجعل منه مفكراً ممتازاً . يقف مع أرسطو فى هذا المقام ، وخاصة ما ذكره عن الاستقراء فى كتاب البرهان (٢) ومع بعض المحدثين فى نظرتهم إلى الاستقراء (٣) .

السفسطة :

إنما تذكر المقدمات السوفسطائية فى المنطق للتنبيه على الفرق بينها وبين المقدمات البرهانية ، ثم لبيان ما فيها من باطل ، قد يراد له أن يلبس ثوب الحق . وقد كان ابن حزم على رأس المناطقة الذين يفيضون فى هذا البيان ، ذلك لأنه يدرك تماماً أن نفوس العامة والبسطاء ، قد لا تستطيع التمييز بين ما هو حق فى ذاته وبين ما هو باطل أريد له أن يكون حقاً ، وما هو حق

---

(١) ابن حزم . التقريب . ص ١٦٦ .

(٢) انظر : منطق أرسطو ج ٢ ص ٣٢٦.

(٣) انظر : يوسف كرم . العقل والوجود ص ٤٨ .

أريد له أن يكون باطلا . وليس هناك من طريقة أجدى من طريقة التلبيس والإبهام، وصور هذا التلبيس متعددة ، وأشكاله مختلفة . يقول ابن حزم : « واعلم أن المشغب الناصر للباطل أعظم سلاحه التلبيس ، وذلك يكون إما بايجاب مالا يجب ، وإما باسقاط قسم من الأقسام أو أكثر من قسم ، وإما زيادة قسم فاسد ، أو الإتيان بأقسام كلها فاسدة ، وإما أن يتعلق بلفظ مشترك متفق على صحته ، يعطى أشياء كثيرة مختلفة الأحكام والصفات ، ومتفقة أيضاً فى أشياء كثيرة مختلفة الأحكام والصفات ومتفقة أيضاً فى أشياء . فيريد أن يخص ما اتفق فيه بعض ما يعطى الاسم دون جميعها ، ويريد أن يعم جميع ما يقع عليه ذلك الاسم ، مما يخص بعض ما يقع عليه الاسم (١) .

ويضرب ابن حزم أمثلة لهذه الصور ، فمن أمثلة التلبيس بايجاب مالا يجب قول السوفسطائى — الذى يأتى بمقدمات فيها سفسطة — لو كان البارى تعالى غير جسم لكان عرضاً . فلما ثبت أن البارى تعالى ليس عرضاً صح أنه جسم ، فهذا علق أنه تعالى غير جسم بكونه عرضاً ، وهذا لا يجب ، ولو علق ذلك بما يوجب قضيته لكان صادقاً . وذلك لو قال : لو كان البارى تعالى محدثاً وكان غير جسم لكان عرضاً — فهذا تقديم صحيح — لكن البارى تعالى ليس محدثاً فليس جسما ولا عرضاً (٢) . وهذا المثال الذى ضربه ابن حزم لإيجاب مالا يجب قد اشتمل على صورة أخرى من صور التلبيس وهى التى يكون التلبيس فيها بحذف ما يجب ذكره ، أو التعليق على ما لايصلح أساساً أن يكون معلقاً عليه .

ولا نستطرد فى ذكر جميع الأمثلة التى ساقها ابن حزم فى هذا المقام ، فان معرفتها ليست بالأمر العسير ، ولكننا نشير إلى نقطة هامة فى هذا الصدد وهى أن ابن حزم فى منطقه عامة ، وفى هذا المقام خاصة يفيض حرارة وغيرة على الحقيقة الدينية ، ويدأب — جاهداً — على أن تشكل هذه الحقيقة فى إطارها الصحيح . ثم يربط الحقيقة المنطقية بالموقف الدينى فى ناحيتيه

---

(١) ابن حزم . التقريب . ص ١٧٣ .
(٢) نفس المصدر ص ١٧٤ .

العقدية والتشريعية (١) — مما يؤكد للمنصف أن ابن حزم يعد بحق من أصحاب المنطق العملى .

الجــــــدل :

يقرر جميع المناطقة وعلى رأسهم أرسطو أن الفرق بين المقدمة البرهانية والمقدمة الجدلية ، أن الأولى تكون لإثبات أحد جزئى التناقض بخلاف الثانية ، فانها مسألة عن جزئى التناقض (٢) . فاذا قلنا مثلا : كل إنسان حيوان . كانت هذه المقدمة برهانية لأنها تثبت اتصاف جميع أفراد الموضوع (الإنسان) بالمحمول (الحيوان) ومفهوم هذه المقدمة هو نفى أنه ليس كل إنسان حيواناً . وقائل هذه المقدمة مبرهن . أما إذا قلنا : هل كل إنسان حيوان أو ليس كل إنسان حيواناً . كانت هذه المقدمة جدلية ؛ لأن السائل بها لم يتأكد بعد أى جزأى التناقض صحيح .

وقد عالج ابن حزم الجدل بهذه الروح ، ولكنه ربطه بواقعه الفكرى فوضع قواعد للمتجادلين والمتناظرين . وما كتبه عن (رتبة الجدل وكيفية المناظرة الموجبين لمعرفة الحقائق) من أروع ما كتب فى فن الجدل والمناظرة فقد قسم الجدل إلى محمود ومذموم فالأول ما كان لطلب الحقيقة والوقوف عليها ، فاذا اتفق أن يكون المتناظران هكذا فتلك مناظرة فاضلة ، وهى التى أمر الله بها إذ يقول : « وجادلهم بالتى هى أحسن (٣) » والثانى ما كان الجدل فيه قائماً على المغالطة والتمويه ، فذلك يكثر فيه الشغب ، ويعظم النصب ، ويكثر الصخب ، ويشتد الغضب ، ويوشك أن تشتد مضرتها ، وأما المنفعة فلا منفعة ، وربما كان الجاهل فيها مسارعاً إلى قبول ما قرع سمعه دون برهان صحيح فيهلك باعتقاد الباطل وقبوله (٤) .

---

(١) أشرت إلى هذا من قبل ، وإنما أعدت هذه الفكرة هنا لما تبين لى وأنا أدرس هذا المبحث من أن ابن حزم يسعى بكل جهده إلى أن تسلم الحقيقة الدينية من أى تصور زائف مما يجعل كلامه فى جانبى الايجاب والسلب يدور حول محور واحد .

(٢) منطق أرسطو ج ١ ص ١٠٥

(٣) النحل ١٦ : ١٢٥ .

(٤) ابن حزم . التقريب ص ١٨٦ .

ولقد طبق ابن حزم منهج الجدل فى أكثر ما كتب . وخاصة كتبه التى نحا فيها منحى الرد على المخالفين مثل كتاب « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » الذى يعد بحق من أدق ما كتب ابن حزم . « والحق أن المتأمل فى هذا الكتاب يعجب لقدرة ابن حزم الهائلة على الجدل ، وطول باعه فى المناقشة ، وصلابة عوده فى مضمار التحدى الفلسفى (١) » لقد شهد له بقوة الحجة والبراعة فى الجدل مؤرخ طعن فيه بعدم التحقيق فى العلوم، لتسوره عليها دون معرفة مراميها . ذلكم هو أبو مروان بن حيان ، فلقد كتب يقول « ولهذا الشيخ أبى محمد مع يهود لعنهم الله ، ومع غيرهم من أولى المذاهب المرفوضة من أهل الإسلام مجالس محفوظة وأخبار مكتوبة ، وله مصنفات فى ذلك معروفة ، من أشهرها فى علم الجدل كتابه المسمى « كتاب الفصل بين أهل الآراء والنحل » وكتاب « الصادع والرادع على من كفر أهل التأويل من فرق المسلمين » وكتاب الرد على من قال بالتقليد (١) . »

وبعد : فأظننى قد رسمت صورة مختصرة لمنطق ابن حزم ،أو بمعنىآخر لموقفه من المنطق، ذلك الموقف الذى شدا فيه حزم ابن بمنطق أرسطو وردعلى معارضيه وتمنى لو أوتى أن يجعل منه علماً شعبياً ، كما جعل منه منطقاً عملياً بتطبيقه على جميع المباحث التى تعرض لها فى جميع كتبه . وأخيراً : أعتقد من وجهة النظر الخاصة — بعد أن قرأت كتاب ابن حزم فى المنطق قراءة فاحصة ، أن الذين ذهبوا إلى أنه خالف أرسطو فى أصول هذا العلم مخالفة من لم يفهم غرضه قد تجاوزوا الحقيقة بهذا الحكم . كما أن الذين لم يستبعدوا هذه المخالفة من المحدثين الذين كتبوا عن ابن حزم قد برروا ما ذهبوا إليه بأمور أظن أنها غير كافية للتبرير . وأهم الأسباب التى تبرر أن المخالفة غير مستبعدة فى نظر بعضهم هى :

١ — أن ابن حزم تجاوز التمثيل بالحروف والرموز إلى انتزاع الأمثال من مألوف الحياة ومن الشريعة ، ومن هنا يسهل دخول الخطأ وتقوم المخالفة .

٢ — أنه صدر فى مفهوماته عن مقدمات دينية لم تكن لدى أرسطو .

---

(١) زكريا ابراهيم . ابن حزم ص ١٣١ .

(٢) ياقوت الحموى . معجم الأدباء ج ١٢ ص ٢٥٦ .

وأن شغفه بالتقريب بين المنطق والشريعة قد يوقعه فى الوهم أو الإحالة .

٣ — أنه حكم نظرته الظاهرية فى كثير من الأمور فأنكر القياس وأنكر العلية فى الأمور الشرعية ، وأطنب فى بيان المعرفة العقلية وأضعف من قيمة الاستقراء مع أن أرسطو قال به .

٤ — صرح فى مواضع من كتابه بأنه لا يتقيد فى هذا أو ذاك من الآراء بقول الأوائل .

٥ — استأنس بأحكام مستمدة من طبيعة اللغة العربية نفسها ، مما هو غير موجود أو غير متحقق فى لغة أخرى كاليونانية (١) .

أما أنا فأعتبر أن هذه أسباب عرضية لا تمس جوهر العملية المنطقية فى شيء ، بل إن بعض الأمور التى لاحظت من قبل أن ابن حزم خالف فيها أرسطو ، كانت تقوم على اعتبار عقلى ، وينبغى عند الدراسة المقارنة أن تكون الحقيقة هى الغاية ، لا مدى توافق أو تخالف اللاحق للسابق . كما أن صدور ابن حزم عن فكر خاص فى بعض المواقف واستئناسه بأحكام مستمدة من طبيعة اللغة وغير ذلك مما ذكر من أسباب أمور لا يمكن مجاوزتها . وحسب هذا الباحث أنه لم يقطع بالمخالفة وإنما لم يستبعدها .

والآن ننتقل إلى بيان موقف ابن رشد .

(٢) ابن رشـــد

إذا كنا قد استطعنا فيما مضى أن نبين موقف المؤيدين لمنطق أرسطو فى نطاق العالم الإسلامى من خلال ما أثر عنهم من كتب — ما عدا الفارابى — فاننا مع ابن رشد سيكون موقفنا بخلاف ذلك ؛ لأن كتب هذا الفيلسوف المنطقية لم يبق منها بين أيدينا شيء ، اللهم إلا كتاب تلخيص المقولات ، وهذا وحده لا يكفى فى الحكم على قيمة عمل ابن رشد المنطقى ، ولا مندوحة فى هذا المقام عن الاعتماد على ما كتبه المؤرخون عن ابن رشد فى هذه الناحية ، وما كتبه هو فى بعض كتبه التى ليست خاصة بالمنطق ككتاب « فصل المقال » وعلى هذا سيكون حكمنا على ابن رشد ومدى إيمانه بالمنطق استنتاجاً من موقفه العام من المعلم الأول .

---

(١) د. احسان عباس . مقدمة التقريب لحد المنطق ص ك ، ل .

إن أول شيء يطالع الباحث فى فلسفة ابن رشد ، ذلك الإعجاب الذى لا حد له بأرسطو . وقد كشف عن ذلك ، الوصف الذى وصف به ابن رشد علوم أرسطو فى مقدمة شرحه لكتاب « الطبيعيات » فقد دل هذا الوصف على مدى السيطرة الكاملة لأرسطو على قلب وعقل ابن رشد ، بحيث أسقط من سجل التاريخ كل من سبقه أو أتى بعده من العلماء والمفكرين . يقول ابن رشد فى هذا المقام : « إن مؤلف هذا الكتاب (الطبيعيات) هو أرسطو ابن نيكوماكس أعقل أهل اليونان، وأكثرهم حكمة . وواضع علوم المنطق والطبيعيات وما وراء الطبيعة ومتممها . وقد قلت أنه واضعها ؛ لأن جميع الكتب التى وضعت قبله فى هذه العلوم غير جديرة بالذكر إزاء كتبه . وقد قلت أنه متممها ؛ لأن جميع الفلاسفة الذين أتوا بعده منذ ذلك الزمن إلى اليوم لم يستطيعوا زيادة شيء على وضعه ولا وجدوا خطأ فيه . والواقع أن جميع هذا اجتمع فى رجل واحد . وهذا أمر عجيب خارق للعادة ، وهو إذا امتاز على هذا الوجه يستحق أن يدعى إلهياً أكثر من أن يكون بشرياً ، وهذا ما جعل الأوائل يسمونه إلهياً (١) .

ومن الطبيعى أن يستصغر المرء أى وصف آخر لأرسطو من تلميذه المخلص بعد أن جعل منه كائناً إلهياً ، كأن مذهبه هو الحقيقة المطلقة ؛ لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشرى ، وعلى هذا فهو أصل كل فلسفة ، ولا يمكن الاختلاف فى غير تفسير أقواله وفى النتائج التى تستخرج منها . وقد كان هذا الرجل دستور الطبيعة والمثال الذى حاولت أن تعبر به عن الكمال البالغ (٢) .

ولعل هذه المبالغة التى وصف بها ابن رشد أستاذه أرسطو هى التى أوحت للأديب الفرنسى الكبير « بلزاك » بقوله عن المعلم الأول : « إن الطبيعة لم تكن قد كملت تماماً قبل ولادة أرسطو ، فلما ولد وجدت فيه تمامها البالغ وكمال وجودها ، وعادت لا تستطيع أن تصرف النظر عنه ، فهو غاية قواها وحد العقل البشرى(٣)» .

---

(١) أرنست رينان . ابن رشد والرشدية . ص ٧٠ الترجمة العربية (نشرة الحلبى . القاهرة ١٩٥٧) .

(٢) ابن رشد . كتاب النفس ص ١٦٩ نقلا عن أرنست رينان ص ٧١ هامش .

(٣) رينان . ابن رشد والرشدية . ص ٧١ .

والذى يوحى به هذا الإعجاب الشديد ، أن يكون للمنطق فى نفس ابن رشد مكانة توازى مكانة بقية العلوم إن لم تزد لأنه منهجها والوسيلة الصحيحة للوصول إلى اليقين فيها . ويظهر تعصبه لمنطق أرسطو حينما يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه ، ويأسف لأن أفلاطون وسقراط لم يكونا على علم به ، وسعادة الإنسان إنما تكون على قدر مرتبته فى معرفة المنطق ؛ لأنه يمهد السبيل أمام معارفنا حتى ترتقى من الجزئى المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة . أما العامة الذين لا يعرفونه فلا يزالون متعلقين بالحس متعثرين فى الضلال (١) .

وهنا تختلط لدى ابن رشد مهمة المنطق بنظرية المعرفة والقانون الأخلاقى كشأن كثير من الفلاسفة فى ذلك — فيرى أن قصور فطر العوام وقلة معارفهم إلى جانب ما اعتادوه من الخصال الرديئة . كل هذا يقعد بهم عن الكمال . أما الخاصة فانهم بخلاف ذلك إذ يستطيعون الوصول إلى الحقيقة متى راعوا شروط المنطق . ولو كان الوصول إلى الحقيقة غير ممكن للخواص لكان عبثاً ما تكنه قلوبنا من الشوق إليها .

وقد انعكس إيمان ابن رشد بالمنطق على موقفه من المتكلمين الأوائل الذين كانوا يعتمدون فى إثبات عقائدهم على مقدمات غير متفقة وقوانين المنطق ، فقد وصفهم ابن رشد « بأنهم أصحاب المنهج الخطابى الذين يرومون إثبات الحقائق إثباتاً يقينياً بمنهج ليس من طبيعته ذلك » (٢) . وكان من الطبيعى أن يبين ابن رشد موقف الدين من قضايا المنطق والفلسفة كما يفهمه هو . لكى يضفى على عمله من الشرعية ما يوفر عليه هياج العامة وغيرهم من الذين يقفون من علوم الأوائل موقف السخط والازدراء . وقد كان كتابه « فصل المقال » بياناً لهذا الموقف ، لذا رأيناه فى صدر هذا الكتاب يكشف عن الغرض منه بقوله : « إن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعى ، هل النظر فى الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به إما على جهة الندب وإما على جهة الوجوب (٣) » ؟

(١) ديبور . تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ص ٢٥٧ .

(٢) نفس المصدر . ص ٢٥٩ .

(٣) ابن رشد . مقدمة كتاب فصل المقال (الطبعة الثانية . القاهرة ١٩١٠ م) .

ثم يبين ابن رشد مهمة الفلسفة — من وجهة نظره أيضاً — بما يجعلها ليست أكثر من سبيل لمعرفة الصانع ، بقوله : « إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعنى من جهة ماهى مصنوعات ، فان الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وإنه كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم ، وكأن الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك ، فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع وإما مندوب إليه . فاما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به ، فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله :«فاعتبروا ياأولى الأبصار (١) » وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى ، أو العقلى والشرعى معاً . ومثل قوله تعالى : « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء (٢) » . وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات (٣) » .

ويبدو أن ابن رشد فى هذا المقام قد حاول تقريب غاية الفلسفة من الدين لنفس السبب الذى ذكرناه من قبل ، وإلا فكيف نفسر موقفه من مسألة قدم العالم ودعواه أنه لم يرد نص صريح يبين أن الله كان وحده فى الأزل ، وأن المتكلمين فى قولهم بحدوث العالم ليسوا على ظاهر الشرع (٤) . وإذا صح ما أقول ، فان ابن رشد يكون قد وقع فى ما لام فيه الغزالى ، حيث ذهب إلى أنه إنما ألف كتابه « تهافت الفلاسفة » تحت وطأة أهل السنة الذين أراد ألا يخرج عليهم ، ولكى ينفى الظنة عن نفسه بأنه يرى رأى الحكماء (٥) .

وأما مهمة المنطق على الخصوص فقد بينها ابن رشد بقوله : « وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول بالعلوم واستخراجه به ،

(١) جزء من الآية ٢ من سورة الحشر ٥٩ .
(٢) الأعراف ٧ : ١٨٥ .
(٣) ابن رشد . مقدمة « فصل المقال » .
(٤) نفس المصدر . ص ١٣ .
(٥) ابن رشد . تهافت التهافت . ص ٤٣ (طبعة الحلبى . القاهرة ١٣٢١ ﻫ).

وهذا هو القياس ، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى . وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه ، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهاناً . وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان ، كان من الأفضل أو الأمر الضرورى لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ، أن يتقدم أولا فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، وبماذا يخالف القياس البرهانى القياس الجدلى والقياس الخطابى والقياس المغالطى ، وكان لا يمكن ذلك دون أن يتقدم فيعرف قبل ذلك ما هو القياس المطلق ، وكم أنواعه ، وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، وذلك لا يمكن أيضاً إلا أن يتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التى منها تقدمت ، أعنى المقدمات وأنواعها . فقد يجب على المؤمن بالشرع الممتثل بأمره بالنظر فى الموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التى تتنزل من النظر منزلة الآلات من العمل (١) .

ولا يفوت ابن رشد — وهو يقرر وجوب النظر العقلى ووجوب تعلم المنطق تبعاً لذلك — أن يرد على المخالفين الذين يرون أنه لم يؤثر عن أحد من الصحابة استعماله ، وأنه تبعاً لذلك يكون بدعة . فيرى أن الإجماع يكاد ينعقد على صحة القياس الفقهى مع أنه لم يستنبط إلا بعد الصدر الأول (٢) ، وعلى هذا فصحة استعمال القياس العقلى فى نطاق الفكر الإسلامى ، تقاس على صحة استعمال القياس الفقهى ، ويقوى هذا القياس أن أكثر أصحاب هذه الملة يثبتون القياس العقلى بما يقارب إجماعهم على استعماله (٣) .

ويثير ابن رشد فى هذا المقام مسألة هامة يمهد بها لمسألة أهم منها ، أما المسألة الأولى فهى أن الحقيقة فى أى علم كان لا يمكن أن يبدأ فى البحث

---

(١) ابن رشد . فصل المقال ص ٣ .

(٢) الحق ما ذهب إليه ثقاة العلماء من أن الاجتهاد بالرأى — وهو مرادف للقياس الفقهى وجد بين الصحابة فى حياة الرسول وأقرهم على ذلك . انظر : ابن القيم ، اعلام الموقعين ج١ ص ٢٤٤ ، ومصطفى عبد الرازق . تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٣٣ ، ١٣٤ ، وعلى هذا ، يكون رد ابن رشد على المخالفين غير صحيح . ولو رد بمثل ما رد به ابن حزم بأن الصحابة غنوا عن ذلك بمصاحبتهم للنبى صلى الله عليه وسلم لكان أقوى .

(٣) نفس المصدر . ص ٤ .

عنها إلا من حيث انتهت أبحاث السابقين ، فتتضافر عليها جهود المتقدم والمتأخر على السواء ، وبهذا يمهد للمسألة الثانية وهى الاستعانة بأبحاث السابقين فى هذا السبيل سواء كانوا مشاركين لنا فى الملة أم لا (١) . وكأنه بهذا التصريح يرد على أولئك الذين يحكمون على علوم الأوائل حكما قاسياً بناء على عقيدتهم ، وهم الذين شبههم الغزالى بمن يعاف العسل لأنه فى محجمة الحجام (٢) . ولا شك أن هذه الفكرة قد اختمرت فى أذهان ضيقى الأفق قليلى الثقافة . وكثيراً ما رأينا لدى مفكر كابن تيمية أحكاماً على المنطق متأثراً فيها إلى حد كبير بعقيدة أرسطو (٣) .

ولكن ابن رشد — وهو يقرر ثقته بالأوائل وعلومهم — لا ينسى أن يرينا روح الاعتزاز بالنفس والثقة بها ، فقد صرح بأن متابعتنا للأوائل ينبغى ألا تقوم على التقليد والمحاكاة ، والنظر فى كتبهم لا يكون على سبيل الترديد دون الاعتبار والنظر الخاص ، بحسب ما تقتضيه شرائط البرهان ، فاذا وافق قولهم الحق قبلناه وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان من أقوالهم غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم (٤) . ولعمرى إن هذه الروح التى عبر عنها ابن رشد لتجسيد حقيقى لروح الإسلام الحقة ، التى لا تجعل للفوارق أياً كان نوعها سبيلا إلى نكران الحقيقة فان الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنى وجدها .

وإذا كان ابن رشد قد قرر وجوب النظر العقلى إذعاناً لخطاب الشرع وضرورة العقل فهل يا ترى ترك أبواب النظر مفتوحة لكل الناس ، أم كان لديه قيود فى ذلك ؟ لقد قرر — كما قرر كثيرون من مفكرى الإسلام قبله وبعده — أنه لا يجوز النظر إلا لمن اجتمع فيه شرطان :

أحدهما : زكاة الفطرة .

وثانيهما : العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية .

---

(١) المصدر السابق . ص ٤ .

(٢) الغزالى . المنقذ من الضلال ص ١١٤ .

(٣) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ١٨٢ ، ١٨٦ .

(٤) ابن رشد . فصل المقال . ص ٦ .

وهذان الشرطان قد عبر عنهما صاحب « السلم » بقوله شعراً فى حكم الاشتغال بالمنطق :

والقولة المشهورة الصحيحه . جوازه لكامل القريحه
ممارس السنة والكتاب ليهتدى به إلى الصواب (١)

والحق أنه بعدتوافر هذين الشرطين لا ضير فى اتخاذ المنطق طريقاً للاستدلال فى نظر ابن رشد ، وهذا حق . ولكن الذى يزعج فريق المحافظين أن يكون لهذا النهج أثر على نفوس العوام . فيسارعوا إلى الحكم بصحة كل ما أثر عن الأوائل مع ما فى بعضه من مخالفة لصريح العقيدة الإسلامية ، كما يشير إلى ذلك الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال (٢) » . ولا يألو ابن رشد جهداً فى سد هذه الذريعة ، فيرى أن هذا أمر عارض ، وليس راجعاً إلى نقص فى العلم من حيث هو ، يقول ابن رشد : «وليس يلزم أنه إن غوى غاو بالنظر وزل زال إما من قبل نقص فى فطرته ، وإما من قبل سوء ترتيب نظره ، أو من قبل غلبة شهواته عليه ، أو أنه لم يجد معلماً يرشده إلى فهم ما فيها ، أو من قبل اجتماع هذه الأسباب فيه ، أو أكثر من واحد منها ، أن نمنعها عن الذى هو أهل للنظر ؛ فان هذا النحو من الضرر الداخل من قبلها هو شىء لحقها بالعرض لا بالذات ، وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يترك لمكان مضرة موجودة فيه بالعرض ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام للذى أمره بسقى العسل أخاه لإسهال كان فيه فتزايد الإسهال به لما سقاه العسل وشكا ذلك إليه : « صدق الله وكذب بطن أخيك (٣) » .

وإذا كان هذا موقف ابن رشد من المنطق فمن الطبيعى أن يكون له فيه مؤلفات شأن كثير من الفلاسفة . وقد أحصى المؤرخون كتب ابن رشد

---

(١) شرح السلم ، للملوى ، مع حاشية الصبان . ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) الغزالى . المنقذ من الضلال . ص ١٠٤ .

(٣) ابن رشد . فصل المقال . ص ٦ . وقد ذكر البخارى هذا الحديث فى كتاب الطب باب الدواء بالعسل من رواية عياش بن الوليد عن عبد الأعلى عن سعيد عن قتادة عن أبى المتوكل عن أبى سعيد الخدرى . انظر ج ٤ ص ٩ من صحيح البخارى مع حاشية السندى (ط . الحلبى القاهرة بدون تاريخ) .

المنطقية ، وسأعتمد فى بيانها على ما ذكره كل من ابن أبى أصيبعة وأرنست رينان . وقد ذكرها هذان العالمان على النحو الآتى :

١ — مسائل فى مختلف أقسام المنطق .

٢ — خلاصة المنطق .

٣ — مقدمة الفلسفة . وهى مؤلفة من اثنتى عشرة مقالة معظمها فى المنطق .

٤ — القياس الشرطى .

٥ — المسائل البرهانية .

٦ — مقالة فى التعريف بجهة نظر أبى نصر الفارابى فى صناعة المنطق وبجهة نظر أرسطو فيها .

٧ — كتاب فيما خالف أبو نصر لأرسطو فى كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين والحدود .

٨ — شروح كثيرة على الفارابى فى مسائل المنطق .

ويبدو من هذه القائمة التى ذكرناها أن كتب ابن رشد المنطقية يقتسمها نوعان من التأليف . أحدهما على سبيل التقرير والشرح . والثانى على سبيل التمحيص والنقد .

وينبغى أن نتساءل فى هذا المقام . هل كان ابن رشد مجرد شارح لأرسطو فى كتبه المنطقية بحيث لم تكن له أية نظرة جديدة ، وأن مخالفته للشراح السابقين عليه فى بعض المواقف كانت بالقياس إلى آراء المعلم الأول المنطقية ، أم كان له بجانب الشرح والبيان آراء مبتكرة ؟ الحق أن الوصول إلى إجابة دقيقة على هذا السؤال من الصعوبة بمكان ، لأن كتب ابن رشد المنطقية غير موجودة — كما ذكرت من قبل — لذا ستكون محاولتنا الإجابة على السؤال قائمة على الاستنتاج من كلام المؤرخين والعلماء الذين كان لهم رأى فى فلسفة ابن رشد على العموم .

---

(١) انظر : ابن أبى أصيبعة . عيون الأنباء فى طبقات الأطباء جـ ١ ص ١٧٥ ، وأرنست رينان : ابن رشد والرشدية ص ٨٢–٨٤ .

ولعل أول الذين حكموا على فلسفة ابن رشد من مفكرى الإسلام صوفى جاء إلى الوجود بعد وفاة ابن رشد بمدة قصيرة ونعنى به « أبا محمد عبد الحق ابن سبعين » فقد ذكر فى كتابه « يد العارف » أن ابن رشد مفتتن بأرسطو مقلد له تقليد الأعمى حتى لو سمع أرسطو يقول : إن القائم قاعد فى زمان واحد لقال هو أيضاً بذلك واعتقده « كما ذكر أن ابن رشد قصير الباع قليل المعرفة بليد التصور غير مدرك ، غير أنه إنسان جيد ، قليل الفضول ومنصف وعالم بعجزه » ولا يعول عليه فى اجتهاده ، لأنه مقلد لأرسطو (١) . وواضح من كلام ابن سبعين تعصبه الشديد ضد ابن رشد ، والحق أن هذا غير صحيح ، فما يظن بمفكر مثله أن يبلغ به احترامه لأرسطو وإيثاره إياه على غيره من الفلاسفة درجة تجعله مقلدا له حتى فى الجمع بين المتناقضين (٢) . ويظهر أن ابن سبعين كان يعنى بقلة معارف ابن رشد جهله بعلوم أهل الحقيقة — علوم المكاشفة الصوفية الذوقية (٣) — وإلا فكيف نفسر ما يكاد يجمع عليه مؤرخو ابن رشد من أنه لم يدع القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة زفافه (٤) .

وهناك مؤرخ آخر له قيمته فى الحكم ، فى مثل هذا المقام ، ونعنى به ابن خلدون فقد ذهب إلى أن عمل ابن رشد الفلسفى لا يتجاوز الشرح أو التلخيص لكتب أرسطو (٥) ويؤيد ما ذهب إليه ابن خلدون ما ذكره المراكشى عن ابن رشد نقلا عن تلميذه أبى بكر بندود ابن يحيى القرطبى قال — أى ابن رشد — : « استدعانى أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لى :سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس ، فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، انى لأرجو أن تفى به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة

---

(١) انظر : عبد الرحمن بدوى مقدمة رسائل ابن سبعين ص ١٣ (القاهرة ١٩٦٥ م) .

(٢) انظر د: د. محمد عبد الرحمن بيصار . فى فلسفة ابن رشد . الوجود والخلود .ص ٤٨ .

(٣) مقدمة رسائل ابن سبعين ص ١٣ .

(٤) د. محمد بيصار . فى فلسفة ابن رشد ص ٣٥ (الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٦٢ م) .

(٥) ابن خلدون . المقدمة ص ٢٦٥ (طبعة عبد السلام بن شقروان . القاهرة بدون تاريخ).

نزوعك إلى الصناعة ، وما يمنعنى من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سنى واشتغالى بالخدمة ، وصرف عنايتى إلى ما هو أهم عندى منه . قال أبو الوليد : فكان هذا الذى حملنى على تلخيص ما لخصته من كتب أرسطوطاليس (١) » .

وابن رشد بهذا التصريح الذى تحددت به مهمته فى نطاق العمل الفلسفى يريحنا عن البحث عما يكون فى فلسفته عموماً وفى منطقه خاصة من جدة وابتكار ، وغاية ما يكون فى عمله من جدة فى هذا المقام ، أن يكون قد عرض فلسفة أرسطو ومنطقه على نمط لم يسبق إليه — كما يقول ديبور — فأورث الانسانية علم أرسطو كاملا بريئاً من الشوائب (٢) . ويذكر « رينان » هذه الفكرة ، مع التعليل للشهرة التى حظى بها ابن رشد فيقول : « إنه ظهر بعد دور من الثقافة العقلية العظيمة وذلك فى زمن كانت هذه الثقافة تتداعى ، فان مصائب مشيبة إذا كانت شاهدة على ما ابتليت به القضية التى كان يدافع عنها من زوال حظوة ، فانه عوض عن هذا تعويضاً ملائماً باقتطافه وحده تقريباً مجد أعمال لم يفعل غير عرضها فى مجموعها . فكأن ابن رشد « بويس » الفلسفة العربية ، أى أحد أولئك الذين يظهرون مؤخراً فيعرضون من الإبداع الذى يعوزهم بموسوعية آثارهم القائمة على الشرح والنقاش ، أى أحد أولئك الذين يظهرون فى وقت متأخر جداً فلا يبتكرون وإنما يكونون آخر ما لحضارة المتداعية من دعائم ، فيرون اقتران اسمهم ببقايا الثقافة التى لخصوها كما يرون غدو مؤلفاتهم صيغة مختصرة ، تدخل بها هذه الثقافة من ناحيتها فى أثر الذهن البشرى المشترك (٣) » .

وهناك مسألة هامة تؤيد ما يذهب إليه هؤلاء الذين يرون أن ابن رشد لم يكن إلا مجرد شارح لأرسطو (٤) ، بل ومتعصب له ، وتلك المسألة تتصل بالمنطق خاصة لا بفلسفة ابن رشد على وجه العموم . فقد اعتبر ابن رشد مبحث الكليات (إيساغوجى) من نافلة القول (٥) لأن أرسطو

---

(١) عبد الواحد المراكشى . المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٣١٥ (القاهرة ١٩٦٣ م) .

(٢) ديبور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ص ٢٥٥ .

(٣) رينان . ابن رشد والرشدية ص ٢٣ .

(٤) أطلق عليه هذا اللقب الأديب الايطالى « دانتى » فى مقدمة كتابه « الكوميديا الالهية » .

(٥) انظر ديبور . تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٣٥٧

لم يعن بهذا المبحث . ومعنى هذا أن الشراح المشائين مخطئون فى نظره حين جعلوا لهذا المبحث مكاناً فى كتبهم المنطقية . كما أنه من ناحية أخرى قد بحث « المقولات » كجزء من المنطق (١) رغم أن صلتها بمباحث الميتافيزيقا أقوى . الأمر الذى دعا جميع المتأخرين من المناطقة منذ فخر الدين الرازى وأفضل الدين الخونجى إلى أن ينحوا مبحث المقولات عن المنطق ، كما يقول ابن خلدون (٢) . فهل يفهم من هذا أن موافقة أو مخالفة ابن رشد للشراح السابقين إنما كان معيارها مخالفة هؤلاء أو موافقتهم لأرسطو — وهذا ما ذكرناه من قبل — أم كان للموافقة والمخالفة معيار ذاتى يقوم على اعتبار الأمور بالعقل المستقل ؟

الحق أن الإجابة على هذا أمر صعب مرجعه — كما ذكرنا — إلى عدم وجود كتب ابن رشد المنطقية بين أيدينا . ولكننا مع هذا لا نعدم الإجابة — اجتهاداً — مما ذكره عنه بعض الكاتبين ، يقول رينان : « من الثابت أن ابن رشد يميز أحياناً بين رأيه ورأى المتن الذى يشرح . ولكنه لا يبيح لنفسه إبداء رأى مخالف لرأى معلمه » ومعنى هذا أن ابن رشد كان يعتبر المسائل التى يشرحها بعقله ، ومن المحتمل أن يكون له فيها رأى مخالف ، ولكنه لا يدلى به لأن مهمته قد تحددت قبلا . وقد صرح فى آخر كتاب الطبيعيات الأوسط بأنه لا يحتمل مسئولية المذاهب التى يعرض لها (٣) .

وفى نهاية هذا المبحث ينبغى أن نشير إلى أن ابن رشد قد طبق قواعد المنطق بكل ما يملك فى كتابه الكبير « تهافت التهافت » وكم رأيناه يرد على الغزالى ببطلان أقيسته وبعدها عن البرهان ، ونظن أنه من العبث ، الاتيان ببعض هذه الردود لأن الكتاب مليء بها ويكفى الإحالة إلى بعضها (٤) .

وبعد : ففى هذا القدر ما يكفى للقول بأن ابن رشد قد أخذ بنظريات

---

(١) النشار . مناهج البحث — ص ٤٥ .

(٢) ابن خلدون . المقدمة . ص ١٣٦٦ وانظر أيضاً مقدمة الدكتور مدكور لكتاب المقولات من منطق الشفاء لابن سينا ص ٦ ، ٩ .

(٣) رينان . ابن رشد والرشدية . ص ٧٢ .

(٤) انظر : تهافت التهافت . صفحات ١٠ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٣ .

المنطق الأرسطى كلها ، وحاول أن يربط المنطق بواقعه الفكرى شأنه فى ذلك شأن من سبقه من المفكرين الدينيين أمثال ابن حزم والغزالى، كما حاول أن يضفى على اتخاذ المنطق الأرسطى منهجاً للتفكير من الشرعية ما عساه أن يطمئن قلوب المتشددين ، وذلك فى مقدمته لكتاب فصل المقال .

ولكن أنى لهم أن يطمئنوا وقد أشربت قلوبهم كراهية علوم الأوائل حتى ما لا علاقة له منها بالدين نفياً أو اثباتاً ، كالمنطق ، الأمر الذى سنبين أسبابه ودوافعه فى موقف المعارضين فيما سيأتى من أبحاث .

وإلى هنا أظننى قد وضحت موقف المؤيدين لمنطق أرسطو فى نطاق العالم الإسلامى بجناحيه المشرق والمغرب ، وكيف كان موقفهم من المنطق قائماً على اتخاذه منهاجاً تتنزل إليه جميع الأطراف ، لأنه يتخذ من بدهيات العقل الأساسية التى هى مشتركة بين جميع الأمم أساساً لمباحثه وقوانينه ، وكيف كان ذلك متفقاً مع الفطرة الانسانية . وكيف بين هؤلاء — وعلى الأخص ابن حزم والغزالى وابن رشد — أنه لا خوف على العقائد الدينية من استعمال المنطق عند من زكت فطرته واستقام خلقه .

والآن ننتقل إلى بيان موقف المعارضين والأساس الذى قامت عليه معارضتهم ومناقشة هذا الموقف .

« الفصـــــل الـــرابع »

المعارضون لمنطق أرسطو فى العالم الإسلامى (قبل ابن تيمية)

نستطيع أن نميز فى هذا المقام بين اتجاهات ثلاثة ، كانت تتجه نحو غاية واحدة ، وهى رفض المنطق كمنهج للتفكير ، وكان لكل اتجاه من هذه الاتجاهات أساس يقوم عليه ، وأحد هذه الأسس يتصل باللغة وثانيها يتصل بطرق الاستدلال الكلامية ، وثالثها يتصل بالعقيدة . من ثم نستطيع أن نتحدث عن هذه الاتجاهات فى النطاقات الآتية :

(ا) اللغـــويون .

(ب) المتكلمـــون :

(حـ) السلفيون :

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا التقسيم ليس تحديداً نهائياً ، بحيث لا تتداخل الأقسام بعضها فى بعض ، ولكنه لتنظيم البحث فقط ، فسنرى فيما يأتى أن تداخل هذه الأقسام حقيقة واقعة . كما ينبغى أن أنبه إلى أنه لحاجة منهجية سأقصر حديثى فى هذا الفصل على السلفيين فيما قبل ابن تيمية ، لأنه سيتبين لنا أيضاً أن رفض هؤلاء قائم — غالباً — على الأحكام الفقهية والأقيسة الظنية ، لذا سنفرد لموقف ابن تيمية باباً خاصاً ، لأنه اتجه بالمعارضة اتجاهاً علمياً ، يقوم على التحليل والمناقشة . وسنتكلم عن هذه الاتجاهات معقبين عليها بما نراه ، معارضة أو تأييداً .

أولا — اللغويون

قيل أن أول من عارض المنطق على أساس لغوى هو الإمام المشهور محمد بن إدريس الشافعى (١) ، فقد نقل إلينا السيوطى بسند تاريخى أنه قال : « ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان

(١) مما يؤكد فكرة تداخل الطوائف الثلاث أن الشافعى فى عقيدته يعتبر سلفياً ، لأنه كان يكره الكلام فيما لا عمل تحته ، ورأيه فى الكلام مشهور ، فقد أثر عنه أنه قال : حكمى فى أهل الكلام أن يضربوا بالحديد ويطاف بهم فى القبائل . انظر : السيوطى . صون المنطق ص ١٨ وابن قيم الجوزيه . مفتاح دار السعادة جـ ٢ ص ٢٢١ .

أرسططاليس (١) » . والذى يفهم من هذا النص أن الشافعى ما كان يبغى بلسان أرسطو لغة اليونان ، ولكنه يقصد « منطق أرسطو » الذى يستند فى نظره إلى خصائص اللغة اليونانية ، التى تماز بها عن أية لغة أخرى بخصائصها، كما تماز اللغة العربية بخصائصها عن اللغة اليونانية ، وهذه فكرة متقدمة فى فقه اللغات وخصائصها ، فان اشتراك المعانى بين جميع الأمم لا يلزم منه اشتراك اللغات فى التعبير عن تلك المعانى اشتراكاً غير متفاوت الدرجة (٢) ، ذلك لأن اللغة تخضع للمنطق فى تركيبها والعلة فى ذلك أن الفاعل فى التطور اللغوى هو العقل الإنسانى فلا يمكن إذن ألا يكون لوظائفه وعملياته أثر فى تكوينها وتركيبها (٣) .

ومهما حاول أصحاب التيار العقلى فى « النحو » الذين يمثلهم « أدموند هوسرل » ومدرسته من جهة ، وأتباع المنطق الرمزى الذين يمثلهم «كوثبرا » من جهة أخرى . أقول مهما حاول هؤلاء إيجاد لغة مشتركة — أعنى نحوا مشتركاً فى اصطلاحاته ومبادئه — بين جميع اللغات (٤) ، فانهم لن يصلوا إلى ذلك ، لأن اختلاف اللسان طبيعة لا تتغير . وقد عبر القرآن الكريم عن هذا المعنى بقوله تعالى: « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم (٥) » .

ولكن الذى أريد أن أفهمه هو : هل تعلم المنطق فى حد ذاته كان سبباً للجهل والضلال — فى نظر الشافعى — أم أن سبب الجهل والضلال هو إيثار تعلم المنطق على علوم اللغة والدين ؟ . الواضح من تعليل الشافعى رضى الله عنه للجهل والضلال هو الثانى . ومعنى هذا أن من رسخت فى نفسه علوم

---

(١) السيوطى . صون المنطق ص ١٥ .

(٢) يشير ابن حزم إلى المفارقة بين اللغة العربية واللغة اللاتينية بقوله : « ومن أحكم اللغة اللطينية عرف الفرق بين المعنيين اللذين قصدنا فى الاستفهام » وقال فى مقام آخر : « وهذا يستبين فى اللغة اللطينية عندنا استبانة ظاهرة » . (انظر : ابن حزم . التقريب لحد المنطق ص ١٥ ، ٥٢) .

(٣) د. عبد الرحمن بدوى . المنطق الصورى . ص ٤٠ .

(٤) نفس المصدر . ص ٣٩ .

(٥) من الآية ٤ من سورة ابراهيم ١٤ .

اللغة والدين فلا خشية عليه من تعلم المنطق . وهذا ما يفهم من كلام الشافعي ، ولا ينبغي توجيه الكلام إلى غير هذا .

وواضح أيضاً من كلام الشافعي ، هذه الحرارة التي تلازم الغيورين على مقومات الأمة في أعقاب تشابك الحضارات واختلاط الثقافات ، فان النفس تهوى كل جديد ولو كان على حساب تاريخ الأمة ومقومات حضارتها . وليس معنى هذا أن الشافعي كان من الذين يحصرون أنفسهم في دائرة ضيقة من العلم الموروث ، فقد كان رغم نشأته الدينية بين أهل الحديث ميالا بطبعه إلى دراسة اللغة والشعر وأخبار الناس كما أثر عنه أنه عالج الطب والنجوم وهما من علوم الأوائل (١) . كما أن وضعه لعلم أصول الفقه أثر من آثار العقلية المنظمة التي أنعم الله بها ، بحيث يجعل الرازي نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق ، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض ، كما يلاحظ الشيخ مصطفى عبد الرازق أن مظاهر التفسير الفلسفي في « الرسالة » واضحة ، فيقرر في اطمئنان أنها بداية لنشأة التفكير الفلسفي في الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية (٢) .

وإذا كنا نقطع بأن الشافعي لم يتأثر بالمنطق ، فليس معنى هذا أنه يحرمه ، كما فهم بعض الباحثين ، ونخص منهم السيوطي والدكتور على النشار ، فقد وجه الأول كلام الشافعي توجيهاً لا يحتمله ، بحيث جعل من كلامه إشارة إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية ، وغيرهما . وأرجع ذلك إلى المنطق الذي كان سبباً في الجهل باللغة العربية وبلاغة القرآن الكريم (٣) .

ثم استخلص السيوطي من كلام الشافعي تعليلا آخر لتحريم المنطق ، قياساً على متشابه القرآن . فقد أخرج الهروي في ذم الكلام بسنده أن الشافعي

---

(١) انظر : مصطفى عبد الرازق . تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . ص ٢٢٠ .

(٢) المصدر السابق . ص ٢٣٢ ، ٢٤٥ .

(٣) السيوطي . صون المنطق ص ١٥ .

قال : « حكمى فى أهل الكلام حكم عمر فى صبيغ » ويعلق السيوطى على هذا الحكم بقوله : « فدل ذلك منه على أن العلة عنده فى تحريم النظر فى علم الكلام ، ما يخشى من إثارة الشبه ، والانجرار إلى البدع ، فحرمه قياساً على تحريم النظر فى المتشابهة . وهذا قياس صحيح ، وهذه العلة بعينها موجودة فى المنطق ، فيكون الدليل على تحريم النظر فيه ، القياس على الأصل المقيس عليه علم الكلام ، وهو المتشابه المنصوص على تحريم النظر فيه ، وهذا قياس صحيح لا يتطرق إليه قدح بنقض ولا معارضة ، نعم قد يمنع الخصم وجود العلة المذكورة فى المنطق ، لكن منعه هذا مكابرة فلا يسمع ، لأن المشاهدة والاستقراء يكذبانه (١) » .

وعلى كلام السيوطى ملاحظات نجملها فيما يلى :

أولا : دعواه أن ما حدث فى عصر المأمون من القول بخلق القرآن ونفى الرؤية راجع إلى المنطق دعوى غير صحيحة ، فان المؤرخين لم يعللوا ما حدث بما ذكره السيوطى بل يرى ابن الأثير — وهو حجة فى هذا الباب — أن القول بخلق القرآن نشأ تحت تأثير الديانات الأخرى ، فقد ذكر فى حوادث سنة أربعين ومائتين أن« فيها توفى القاضى أبو عبدالله أحمد ابن أبى داود فى المحرم بعد ابنه أبى الوليد بعشرين يوماً ، وكان داعية إلى القول بخلق القرآن وغيره من مذاهب المعتزلة ، وأخذ ذلك عن بشر المريسى ، وأخذ بشر من الجهم بن صفوان وأخذ الجهم من الجعد بن درهم ، وأخذه الجعد من أبان بن سمعان وأخذه أبان من طالوت بن أخت لبيد الأعصم وختنه ، وأخذه طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودى الذى سحر النبى صلى الله عليه وسلم . وكان لبيد يقول بخلق التوراة . وأول من صنف فى ذلك طالوت ، وكان زنديقاً فأفشى الزندقة (٢) » .

وأما نفى الرؤية فلم يكن مرجعه أيضاً إلى المنطق كما زعم السيوطى ، فالعلاقة بين نفى الرؤية والأخذ بالمنطق جد بعيدة ، كبعد العلاقة بين القول بخلق القرآن ودراسة المنطق ، فمن المعلوم أن المنطق لا تعلق له بشىء من

---

(١) نفس المصدر ص ١٩ .

(٢) ابن الأثير . الكامل فى التاريخ جـ ٧ ص ٢٠٦ (طبعة القاهرة ١٢٩٠ هـ) .

أمور الدين نفياً أو إثباتاً ، شأنه فى ذلك شأن العلوم الرياضية . ومن المعروف أن المعتزلة قالوا بنفى الرؤية بناء على أدلة عقلية ، من جنس الأدلة التى ذكرها الأشعرية والمثبتون لها (١) . ثم استأنسوا بعد ذلك بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير (٢) » .

ثانياً : دعواه أن علة تحريم الكلام هى بعينها موجودة فى المنطق غير مسلمة أيضاً ، فاننا لو سلمنا جدلا تحريم الكلام بناء على وجود هذه العلة فيه فلا نرى إطلاقاً هذه العلة فى المنطق ، لأنه لا يعدو أن يكون منهجاً لتنظيم البحث دون المساس بالنواحى العقدية .

ثالثاً : تعليله للمنع بأنه مكابرة فلا يسمع واستدلاله على ذلك بأن المشاهدة والاستقراء يكذبانه غير صحيح أيضاً ، لأن المنع غير متوجه إلى أمر بدهى فدعوى عدم سماعه باطلة ، ثم متى كانت المشاهدة والاستقراء يكذبان المنع إذا كان لأمر نظرى ؟ .

لقد تأكد للسيوطى أن دراسة المنطق من قبيل ما يؤدى إلى الفساد فينبغى تحريمه ، فقرر جواز دخول هذه الصورة بخصوصها - يعنى تحريم النظر فى المنطق - تحت عموم النصوص الدالة على تحريم كل ما جر إلى فساد ، أو خشى منه ، فيكون التحريم مستفادا من عموم النصوص لا من خصوص القياس فقط ، فيكون من حق المستدل استعمال كلا الأمرين ، ويكون دليلان تعاونا ، طابق خصوص القياس عموم النصوص (٣) .

وقد نسى السيوطى أنه من المتشبثين بتعلم المنطق ، فقد صرح بأنه لم يبزه فيه إلا شيخه الكافيجى (٤) ، ومعنى هذا أنه تعلم علماً محرماً ، وأنه بسبب ذلك قد لحقه الفساد فى تفكيره ، وهذا ما يترفع عنه السيوطى ، لأنه يدعى أنه مجتهد الأمة وأن تعلم المنطق شرط من شروط الاجتهاد . وإذا كان هذا هو تفسير السيوطى لكلام الشافعى ، وتوجيهه على غير وجهه السليم ، فانه يعد - بحق - متناقضاً ، وما كان أغناه عن هذا التناقض لو وجه كلام

---

(١) انظر بالتفصيل أدلة الفريقين فى « نهاية الإقدام للشهرستانى ص ٣٥٦ (نشرة جيوم طبعة جامعة اكسفورد ١٩٣٤ م) .

(٢) الأنعام ٦ : ١٠٣ .

(٣) السيوطى . صون المنطق ص ٢٠ .

(٤) نفس المصدر ص ٢ .

الشافعي توجيهاً سليماً كما حاولت توجيهه فيما تقدم .

أما الدكتور على سامى النشار فقد أقر كلام السيوطى فى توجيه كلام الشافعى ، وهو القول بتحريم المنطق ، مع أنه رجح أن يكون للمنطق الأرسطى تأثير على تفكير الشافعى للأسباب الآتية :

أولا : أن المنطق كان قد نقل إلى العالم الإسلامى قبل عصر الشافعى بكثير . ومن المحتمل أن يكون قد اطلع عليه ، وخاصة أنه درس من ناحية علم الكلام ، كما يعترف هو بقوله : «لو أردت أن أضع على كل مخالف كتاباً لفعلت ، ولكن ليس الكلام من شأنى» واشتغل من ناحية أخرى بعلم النجوم ، وهذان علمان ، لابد لباحثهما من أن يكون عرف مناهج البحث العلمية التى كانت معروفة فى زمنه .

ثانياً : معرفة الشافعى للغة اليونانية ، على ما ذكر أبو عبدالله الحاكم فى كتابه « مناقب الشافعى » من أن الشافعى كان يقول حين سأله الرشيد عن علمه بالطب « أعرف ما قالت الروم مثل أرسطاليس ومهراريس وفوفوريوس وجالينوس وبقراط وأسد فليس بلغاتهم» .

ثالثاً : إذا لجأنا إلى النصوص نفسها يتبين لنا أن الشافعى يشارك أرسطو فى اعتبار القياس الأصولى وهو « التمثيل » ظنياً (١) .

ولو سلمنا صحة هذه الأسباب ليترجح لنا القول بأن الشافعى قد تأثر بمنطق أرسطو فى دراسته — كما يرى الدكتور النشار — ، فكيف نوفق بين هذا وبين موافقة السيوطى على أن الشافعى يقول بتحريم المنطق ؟ إن كانت الإجابة على هذا السؤال هى أن التأثر بالمنطق لا يتنافى مع القول بالتحريم بناء على إقرار دراسته بعد إحكام قواعد اللغة وأصول الدين ، فيكون الكلام قد رجع إلى ما فهمته من قبل ، وهو توجيه كلام الشافعى ، بحيث يكون الضلال والجهل اللذان يلحقان دارس المنطق راجعين إلى عدم تمكنه من لغته وأصول دينه ، وعلى هذا فالقول بأن الشافعى يحرم المنطق ، من قبيل القول المطلق الذى ينبغى أن يخصص . وإن كانت الإجابة غير هذا . فأظن أنه تناقض فى الموقف ، بين إقرار التحريم والقول بالتأثر .

(١) د. على سامى النشار . مناهج البحث . ص ٧٠ .

على أن فى الأسباب التى برر بها الأستاذ الدكتور النشار تأثر الشافعى بمنطق أرسطو نظرا ، بيانه كالآتى :

فى السبب الأول : من الثابت تاريخياً أن منطق أرسطو لم يترجم إلا فى خلافة أبى جعفر المنصور — كما يذكر ثقاة المؤرخين (١) — ومع أن الشافعى قد عاصر ترجمته ، أى أدرك المنطق بعد أن ترجم إلى اللغة العربية إلا أن المدة التى مضت على ترجمته لم تكن كافية للتأثير الدقيق : فانه من المؤكد أن العلوم الدخيلة لا يظهر تأثيرها بعد ترجمتها مباشرة ، بل لابد من مضى مدة تتوافر فيها للعقول فرصة دراستها وهضمها . كما أنه ليس بلازم أن تكون معرفة علم الكلام مرتبطة بالمنطق ، فقد يكون الجدل فى مسألة قائماً على أمر فطرى لا على قواعد المنهج النظرى .

فى السبب الثانى : لم يثبت التحقيق العلمى معرفة الشافعى للغة اليونانية ، لأن القصة التى ذكرها أبو عبدالله الحاكم ورددها بعده فخر الدين الرازى ، والتى تثبت معرفة الشافعى للغة اليونانية غير صحيحة ، كما ذكر ذلك ثقاة العلماء أمثال ابن كثير وابن حجر ، وابن قيم الجوزية . فيقول ابن حجر : « وأما الرحلة المنسوبة إلى الشافعى المروية من طريق عبدالله ابن محمد البلوى فقد أخرجها الآبرى والبيهقى وغيرهما مطولة ومختصرة وساقها الفخر الرازى فى مناقب الإمام الشافعى بغير إسناد ، معتمداً عليهما ، وهى مكذوبة ، وغالب ما فيها موضوع ، وبعضها ملفق من روايات ملفقة ، وأوضح ما فيها من الكذب قوله فيها أن أبا يوسف ومحمد بن الحسن حرضا الرشيد على قتل الشافعى . وهذا باطل من وجهين :

أحدهما : أن أبا يوسف لما دخل الشافعى بغداد كان قد مات ، ولم يجتمع به الشافعى .

الثانى : أنهما كانا أتقى من أن يسعيا فى قتل رجل مسلم ، لا سيما وقد اشتهروا بالعلم وليس له إليهما ذنب إلا الحسد على ما آتاه الله من العلم ،

---

(١) انظر : ابن النديم . الفهرست ص ٣٣٦ ، والقاضى صاعد . طبقات الأمم ص٥٦ — ٥٧ .

وهذا ما لا يظن بهما ، وإن منصبهما وجلالهما وما اشتهر من دينهما ليصد عن ذلك (١) » .

فى السبب الثالث : ليس فى كون القياس ظنى الدلالة عند الشافعى ما يرجح تأثره بالمنطق الأرسطى ، لأن الروح التى عالج بها الشافعى هذه المسألة تخالف تماماً ما ذكره أرسطو فى ذلك ، فقد بين الشافعى فى الرسالة أن العلم بأحكام الشرع قسمان : أحدهما علم إحاطة ، يتناول الظاهر والباطن ، فالعلم الذى يجىء من هذا السبيل علم يقينى لا يسع أحداً أن يشك فيه . والثانى علم فى الظاهر ، والحقيقة التى اختص الله بعلمها مغيبة لا يسع أحداً أن يعلمها على التحقيق ، وهذا العلم يكون على سبيل الظن والرجحان لا على طريق الجزم والقطع . والعلم بالأحكام على النحو الأول يكون باثنين ، بنص الكتاب ، وبنص السنة المتواترة . والعلم الذى يكون من النوع الثانى يكون بطريق الأخبار غير المتواترة ، والقياس(٢).واذن فالروح التى عالج بها الشافعى مشكلة القياس تخالف تماماً الروح التى عالج بها أرسطو التمثيل ، إذ مشكلته — كما ذكرنا فى بابه — أن الحكم فى الكبرى — فيما لو حولناه إلى قياس شكلى — غير متيقن ، لأننا بصدد حدود جزئية ، أى بين أصل مقيس عليه و فرع مقيس وهما حدان جزئيان ، وما لم تتداخل الحدود تحت قضية كلية فالحكم فيها ظنى (٣) .

لكل ما تقدم أجزم تماماً بأن الشافعى رضى الله عنه لم يتأثر بالمنطق كما أنه لم يكن من أعدائه بالمعنى المطلق ، بل رأى أن فى الميل إليه مع عدم إحكام أصول اللغة والدين ما يكون سبباً فى الجهل والضلال ، وهذا كلام صحيح . ويبدو أن الدكتور النشار قد لاحظ عدم الانسجام بين القول — على سبيل الترجيح — بأن الشافعى تأثر بمنطق أرسطو وبين موافقته السيوطى

(١) انظر : محمد أبو زهرة . الشافعى . حياته وعصره — آراؤه وفقهه ص ٤٧ و ٤٨ ، وانظر تفصيل القصة فى مفتاح دار السعادة لابن قيم الجوزية جـ ٢ ص ٢١٩ (طبعة صبيح . القاهرة بدون تاريخ) .

(٢) انظر : الشافعى . الرسالة ص ٤٧١ ، ٤٨٢ ، وأبو زهرة . الشافعى ص ٢٦٧ ، ٢٦٧ .

(٣) انظر ما ذكرته من قبل فى فصل التمثيل وانظر أيضاً . منطق أرسطو جـ ١ ص ٢٩٦ ، وابن سينا . القياس من منطق الشفاء ص ٥٦٨ .

فى توجيه نص الشافعى المذكور فى أول المبحث . لذا رأيناه يعدل إلى القول بأن الأسباب التى ذكرها ليست أدلة واضحة على تأثر « الرسالة » بالمنطق الأرسطى وعلل ذلك بأنه ليس من المحتم أن تكون معرفة الشافعى بالمنطق الأرسطى، علة لتأثره به فى وضع منهجه، ثم قايس بين هذه الصورة وبين معرفة الشافعى لعلم الكلام مع كراهيته له ، ولكنه فى هذا الاستدراك لم يتخلص تماماً من القول بمعرفة الشافعى للمنطق (١) . وهذا أمر لم يقل به أحد من الذين كتبوا عنه . فقد ذكرت من قبل أن الشافعى نبغ فى الفقه وأصوله والآداب والفراسة والطب والنجوم .

ويفهم من كلام الدكتور النشار الأخير أن الشافعى كان يعرف المنطق ، ولكنه لم يتأثر به . وهذا شىء قد يكون غير ممكن عقلا ، إذ لابد أن يكون لمعرفة أى علم من العلوم عند شخص ما ، أثر فى تفكيره ولو كان أثراً سلبياً ، وقد أقر الدكتور النشار بأن مباحث « الرسالة » للشافعى خالية من أى أثر لثقافة أجنبية ، فكيف نفسر هذا ؟ .

يبدو أن محاولة التوفيق بين القول بالتحريم وبين الأسباب التى ترجح لديه معرفة الشافعى للمنطق كانت السبب فى هذا الموقف . كما يبدو من ناحية أخرىأن الروح العامة المسيطرة على كتاب أستاذى الدكتور النشار « مناهج البحث » (٢) والتى كانت أحياناً تجنح إلى التعاطف الوجدانى مع خط الثقافة الإسلامية ومناهجها فى مقابلة موقف أصحاب النزعة الاستقلالية من الذين يكتبون عن منهج الفكر الاسلامى ، والتى عبر عنها فى مقدمة كتابه المذكور (٣) كل هذا كان له أثر على هذا الموقف . وسنجد هذا الأثر واضحاً عند دراستنا لابن تيمية ، وموقفه من المنطق ، وموقف الدكتور النشار منه .

---

(١) الدكتور النشار . مناهج البحث ص ٧٠ — ٧١ .

(٢) عودنى الدكتور النشار الجرأة فى الرأى منذ اللحظة الأولى التى أخذت فيها رأى سيادته فى هذا البحث . فأنا مدين له بهذه الحرية العلمية . واختلاف الرأى لا يفسد للود قضية، كما يقولون.

(٣) انظر مقدمة كتاب مناهج البحث . ص هـ ، ونشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ١٠٠٩

وإلى هنا نكتفى بهذا القدر من الحديث عن الشافعى وموقفه من المنطق وننتقل إلى شخصية أخرى ، ونعنى شخصية أبا العباس الناشىء المعروف بابن شرشير .

الحق أنه ليس بين أيدينا نصوص مباشرة تثبت معارضة الناشىء للمنطق الأرسطى ، ولكننا نعتمد فى ذلك على ما ذكره المؤرخون ، ولعل أول إشارة إلى بيان موقف هذا المفكر من منطق أرسطو تلك التى ذكرها أبو سعيد السيرافى فى مناظرته لمتى بن يونس — والتى ذكرها أبو حيان التوحيدى فى كتابه « الإمتاع والمؤانسة » و« المقابسات » — فى المفاضلة بين النحو العربى والمنطق اليونانى (١) ، وتدل هذه المناظرة على مدى العناية التى وجهت إلى هذه المشكلة فى القرن الرابع .

لقد ظهرت مشكلة الصلة بين المنطق والنحو العربى فى القرن الثالث ، واتخذت صورة خصومة عنيفة فى القرن الرابع ، حيث نفذت العلوم الفلسفية إلى كل الأوساط تقريباً ،وقد خلف لنا رجال هذا القرن من الآثار ما يشهد بما كان لهذه المشكلة من أهمية فى الأوساط النحوية والمنطقية (٢) . فمن الآثار التى خلفها لنا رجال هذا القرن — بجانب مناظرة السيرافى ويونس بن متى — كتاب لأحمد بن الطيب السرخسى تلميذ الكندى تحت عنوان « الفرق بين نحو العرب والمنطق » ، كما ألف يحى بن عدى كتاباً آخر تحت عنوان « تبيين الفصل بين صناعتى المنطق الفلسفى والنحو العربى » وقد أورد القفطى هذا الكتاب فى كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، كما لوحظ على هامش النسخة الخطية للترجمة الكاملة لمنطق أرسطو الموجودة بدار الكتب الأهلية بباريس تحت رقم ٢٣٤٦ عناية كبيرة بهذه المسألة ،

---

(١) يقول السيرافى : « وهذا الناشىء أبو العباس قد نقض عليكم ، وتتبع طريقكم وبين خطأكم ، وأبرز ضعفكم ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال ، وما زدتم على قولكم ، لم يعرف أغراضنا ولا وقف على مرادنا ، وإنما تكلم على وهم »(انظر المقابسات . ص ٨٢) وقد ذكرت هذا النص من قبل ، فى حديثى عن موقف ابن حزم من أبى العباس الناشىء .(انظر : التقريب لحد المنطق ص ١٣٣) .

(٢) عبد الرحمن بدوي . المنطق الصوري . ص ٣٦ .

ويرجع أغلب هذه التعليقات إلى الحسن بن سوار (١) . من هذه الآثار يتبين لنا أنه كان هناك موقف مخالف ، ضد التيار الذى ينادى بضرورة الأخذ بالمنطق ، وأن الأساس الذى كان يقوم عليه هذا الاتجاه هو كفاية النحو العربى عن تعلم المنطق (٢) .

ولكن على الرغم من هذا الموقف المتشدد ، فقد وجد فى هذا القرن من مزج بين النحو والمنطق ، أمثال أبى الحسن على بن عيسى الرمانى ، فقد قال عنه ياقوت الحموى فى كتابه « معجم الأدباء » : « وكان يمزج كلامه فى النحو بالمنطق ، حتى قال أبو على الفارسى : « إن كان النحو ما يقوله الرمانى فليس معنا منه شىء ، وإن كان النحو ما نقوله نحن فليس معه منه شىء (٣) » .

وفى حميا هذا النزاع حول أحقية أى العلمين يفضل — المنطق أو النحو — ظهرت طائفة من المشاركين فى علوم اللغة والفلسفة على السواء ، فنادت بوجوب اتخاذ موقف وسط ،أى الجمع بين طرفى النزاع ، وينتهى هذا الموقف إلى القول بأن كلا من المنطق والنحو وجهان لحقيقة واحدة ، أولهما يعبر عن وجهها الداخلى — وهو المنطق — وثانيهما يعبر عن وجهها الخارجى — وهو النحو — وكان أبو حيان التوحيدى من أنصار هذا الاتجاه ، وقد عبر عنه بقوله : « وبهذا يتبين لك أن البحث عن المنطق قد يرمى بك إلى جانب النحو ، والبحث فى النحو قد يرمى بك إلى جانب المنطق ، ولولا أن الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقى نحوياً ، والنحوى منطقياً ، وخاصةأنالنحو واللغة عربية ، والمنطق مترجم بها ومفهوم عنها (٤)» . وهذا الموقف كانت تمثله مدرسة أبى سليمان المنطقى التى كان التوحيدى تلميذاً فيها .

وعندى أن هذا الاتجاه أصح الاتجاهات ، فالعلاقة بين المعنى واللفظ تقوم على التلازم كما أن نقل المنطق إلى نطاق اللغة العربية ، مع استيعابها لأ كثر

(١) نفس المصدر . وقد نشر الدكتور بدوى هذه النسخة تحت عنوان منطق أرسطو ١٩٤٨ .
(٢)أنظر .(المقابسات ص ٦٨ — ٨٧) .
(٣) ياقوت الحموى . معجم الأدباء ج ١٤ ص ٧٢ .
(٤) أنظر : التوحيدى . المقابسات ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ من ص ١٦٩ — ١٧٧ .

اصطلاحاته الفنية ، يجعل من اللغة العربية أداة طيعة لمختلف المعانى (١) .
كما أن المفاهيم العامة ، التى تخضع لقوانين المنطق الأساسية ، لا تختلف من لغة إلى أخرى ، وإنما الخلاف فى كيفية تعبير اللغة عن جزئيات الأمور العقلية ، وهى التى يسميها الباحثون ، الاختلاف فى اللفظ والصوت ، لا الاختلاف فى الوجود الواقعى للأشياء ، والصورة الذهنية المرتسمة عن هذا الوجود فان هذا لا يختلف باختلاف الأمم (٢) .

ثم كانت هناك شخصية أخرى ، كان لها موقف مشابه من موقف أبى العباس الناشىء ، وكانت فى الوقت نفسه تمثل طائفة السلفيين واللغويين ، ونعنى بها « أبا محمد عبد الله ابن مسلم بن قتيبة » فقد ذكر فى مقدمة كتابه « أدب الكاتب » أن فى فهم كتاب الله وسنة رسوله ، وما يلزم ذلك من معرفة دقائق اللغة وأسرارها وأساليبها ووجوه استعمالاتها غنية عن كل فكر دخيل ، واكتفاء عن كل علم لم ينبع أساساً من محيط الفكر الإسلامى ، بل يصرح ابن قتيبة بلغة تمازجها المبالغة بأن واضع المنطق لو عاش حتى عصره ، لكى يسمع الكلام فى الدين والفقه والنحو لعد نفسه من البكم ، أو يسمع كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب (٣) .

ولم يفت ابن قتيبة أن يعلل كيف أن بعض العقول قد أخذها مظهر الفكر الأجنبى ، فافتتنت به متخذة منه سلاحاً ضد العقيدة فيقول : « ولو أن المعجب بنفسه ، الزارى على الإسلام برأيه ، نظر من وجهة النظر الصحيحة لأحياه الله بنور الهدى وثلج اليقين ، ولكنه طال عليه أن ينظر فى علم الكتاب ، وفى أخبار الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته ، وفى علوم العرب ولغاتها وآدابها ، فنصب لذلك عاداه ، وانحرف عنه إلى علم قد

(١) يقول الدكتور بدوى فى مقدمة نشرته لكتاب المنطق لأرسطو : أن نهوض الترجمة العربية لمنطق أرسطو لا يقتصر على دقة النقل ، بل يمتد خصوصاً إلى دقة المصطلح الفنى ، والحق أن المصطلحات التى استخدمت فيها — الترجمة — تكاد أن تكون كلها اللهم إلا فى أحوال نادرة .
(أنظر : مقدمة منطق أرسطو . ص ٧ ، ٨) .

(٢) انظر بالتفصيل البيان الممتاز لهذه المسألة لدى كل من ابن حزم فى التقريب ص ٥٤ وأبى البركات البغدادى فى المعتبر ص ١٢ .

(٣) ابن قتيبة الدينورى . أدب الكاتب . ص ٦ .

سلمه له ولأمثاله المسلمون » ثم يسم ابن قتيبة علوم المعلم الأول بأنها من قبيل التهويل الذى لا طائل تحته فيقول : « له ترجمة تروق بلا معنى ، واسم يهول بلا جسم ، فاذا سمع الغمر والحدث الغر قوله الكون والفساد، وسمع الكيان ، والأسماء المفردة والكيفية والكمية والزمان والدليل والأخبار المؤلفة راعه ما سمع ، وظن أن تحت هذه الألقاب كل فائدة وكل لطيفة ، فاذا طالعها لم يحل منها بطائل » وينتهى ابن قتيبة من هذه المقدمة إلى النتيجة الآتية :

« فاذا أراد المتكلم أن يستعمل بعض تلك الوجوه فى كلامه كانت وبالا على لفظه ، وقيداً على لسانه ، وعيا فى المحافل ، وعقلة عند المتناظرين»(١) .

ثم يذكر ابن قتيبة فى كتابه « تأويل مشكل القرآن » كلاماً يقرب من هذا ، يبين خصائص اللغة العربية ودقائقها وكيفية تصرفها فى المعانى ، وينتهى إلى أن فى تعلمها كفاية عن كل علم دخيل (٢) .

والحق أن فى هذا الموقف وجهاً صائباً ووجهاً خاطئاً . أما الأول فان التمسك بمقومات الأمة ومعرفة أصول لغتها أمر لا يتحلل منه إلا موتور ، وأما الثانى فان معرفة ما عند الآخرين ولو كان يشوبه الشر أمر لا مناص منه ، ولا يخشى منه إطلاقاً على الدين ، فان له من الحصانة الذاتية ما يكفل له منازلة جميع الآراء والأفكار ، والعود فى النهاية ظافراً منتصراً . متى وجد من يحسنون التعبير عنه ، بفكر مفتوح مستنير .

ولكن ، مهما كان فى هذا الموقف من تشدد ، مرجعه إلى الرغبة

---

(١) نفس المصدر . ص ٤ — ٥ . ويقرب من قول ابن قتيبة ما ذكره ابن فارس فى كتابه«الصاحبى فى فقه اللغة وسنن العرب فى كلامها » فقد رد فيه على هؤلاء الذين ينكرون على العرب أسبقيتهم فى إيجاد نحو مفصل وشعر موزون ، ويدعون الأسبقية فى هذا لليونان ذاكرين كلاماً قد نسبوه إلى قوم ذوى أسماء منكرة بتراجم بشعة ، لا يكاد لسان ذى دين ينطق بها ، والحق أن فضل السبق فى هذا كله راجع إلى العرب ، لا إلى هؤلاء الذين ينتحلون معرفة حقائق الأشياء من الأعداد والخطوط والنقط ، التى لا يعرف لها فائدة غير أنها مع عدم معرفة فائدتها ترق الدين ، وتنتج كل ما نعوذ بالله منه . (انظر : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٢٩ ، ١٤٠) .

(٢) انظر : ابن قتيبة . تأويل مشكل القرآن . ص ١٠ — ١٣ . والسيوطى صون المنطق ص ٢٣ .

الشديدة فى الحفاظ على مقومات الأمة فانه لن يصل إلى أن يوصف بالرجعية كما يرى بعض الباحثين وعلى رأسهم الدكتور طه حسين ، فقد صرح فى البحث الذى أعده بالفرنسية عن « البيان العربى من الجاحظ إلى عبد القاهر » والذى ترجمه إلى العربية الدكتور عبد الحميد العبادى وصدر به كتاب « نقد النثر » المنسوب إلى قدامة بن جعفر ، بقوله : « ولكن الواقع أنه منذ أخذ الفكر اليونانى يدعى جهاراً حق التشريع للكتاب والشعراء ، قام هؤلاء الكتاب والشعراء فحملوا من ناحيتهم على منطق أرسطو (المعلم الأول) حملة رجعية قوية ، تصورها لنا أبيات البحترى التى يخاطب بها المناطقة فيقول :

كلفتمونا حدود منطقكم	والشعر يغنى عن صدقه كذبه
ولم يكن ذو القروح(١) يلهج	بالمنطق ما نوعه وما سببه
والشعر لمح تكفى إشارته	وليس بالهذر طولت خطبه

كما تصورها مقدمة (أدب الكاتب) حيث يسخر ابن قتيبة من أهل المنطق ، وتقسيمهم لصور القضايا المنطقية سخرية مرة قاسية (٢) . فليست كل دعوة إلى التمسك بالقديم توصف بالرجعية ، كما أنه ليست كل دعوة إلى التجديد تتسم بالتقدمية . ولكن الوضع الحق فى مثل هذا المقام أنه عند تلاقى الثقافات المختلفة ينبغى أن يكون لكل أمة أصالتها فى الحفاظ على تراثها أولا ، ثم من حقها بعد ذلك أن تتشرب ثقافة غيرها بما يشاء لها مزاجها الخاص.

ومن الذين أنكروا منطق أرسطو ، ابن الأثير — وقد كان لغوياً ومؤرخاً فقال فى كتابه « المثل السائر » موجهاً كلامه إلى المناطقة ، « ... ثم مع هذا جميعه فان معول القوم فيما يذكر من الكلام المنطقى أنه يورد على مقدمتين ونتيجة ، وهذا مما لم يخطر لأبى على ابن سينا فيما صاغه من شعر أو كلام مسجوع ، ولو أنه فكر أولا فى المقدمتين والنتيجة ، ثم أتى بنظيم أو نثر

---

(١) أى : امرؤ القيس .

(٢) مقدمة نقد النثر ص ١١ . وفى هذا البحث يحاول الدكتور طه حسين أن يثبت أن أرسطو لم يكن المعلم الأول للمسلمين فى الفلسفة وحدها ، ولكنه إلى جانب ذلك معلمهم الأول فى علم البيان (انظر : ص ٣١ من مقدمة الكتاب المذكور) .

بعد ذلك ، لما أتى بشىء ينتفع به ، ولطال الخطب عليه ، بل أقول : إن اليونان أنفسهم لما نظموا ما نظموه من أشعار لم ينظموه فى وقت نظمه وعندهم فكرة فى مقدمتين ولا نتيجة وإنما هذه أوضاع توضع ويطول بها مصنفات كتبهم فى الخطابة والشعر ، وهى كما يقال : قعاقع ليس لها طائل (١) » .

والحق أن فى كلام ابن الأثير شيئاً من التعميم ، فعلى فرض صحة ما يذهب إليه من أن ابن سينا لم تخطر على ذهنه قوانين المنطق حين قرض الشعر وكتب النثر ، فليس معناه أن قوانين المنطق غير قابلة للتطبيق ، وأن المنطق بالتالى ليس له ثمرة . كما أن فى قوله : أن اليونان لم يفكروا فى المنطق حين كتبوا الشعر ، عدم الدقة فيما يريد أن يقول ، فان كان يقصد ما قبل أرسطو ، فهذا صحيح وقد أغناهم عن قوانين المنطق قانون الشعر ، وإن كان يقصد ما بعد أرسطو — وهو الأغلب — فان مراعاة قوانين المنطق مع قانون الشعر قيد على الفكر ، كما يقول ، وقل أن تجتمع فى شخص إلا أن يكون موهوباً . وليس معنى هذا أيضاً أن المنطق لا ثمرة له ، خصوصاً فى مرحلة تصحيح الأفكار — لا فى مرحلة تأليفها .

وقد رأينا بعض الشعراء يرسل قوله إرسالا — دون معرفة بالمنطق — ولكنه عند التدقيق وجد أنه إلى حد كبير قد نظمه على قوانين المنطق ، مما يؤكد أن القوانين الصناعية هى نبع من الفطر السليمة المرسلة . من ذلك قول زهير بن أبى سلمى فى وصف الإنسان .

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

فهذا تعريف للإنسان بخواصه ، وهو تعريف معترف به فى المنطق .
ومن ذلك قول امرىء القيس :

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفانى ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسعى لمجد مؤثل وقد يدرك المجد المؤثل أمثالى(٢)

فقد جاء هذا الكلام على شكل القياس الاستثنائى ، الذى يعد أحد

---

(١) أنظر : عبد المتعال الصعيدى . تجديد علم المنطق . فى شرح الخبيصى على التهذيب ص ٦ (الطبعة الثالثة . القاهرة . بدون تاريخ) .
(٢) المرجع السابق ص ٥ .

صور القياس المنطقى . وإلى هنا نكتفى بهذا القدر من بيان موقف اللغويين من المنطق لننتقل إلى بيان موقف المتكلمين .

ثانياً : المتكلمون :

لقد كان موقف المتكلمين من المنطق يخالف كل المخالفة موقف اللغويين ، فبينما يتصل موقف أولئك اللغويين — باللغة ، يتصل موقف هؤلاء — المتكلمين — بمنهج البحث .

ويتضح هذا الموقف بنظرتهم إلى كل من الحد وطرق الاستدلال . أما نظرتهم إلى الحد فتقوم على رفض فكرة أرسطو عن الحدود الحقيقية . فاذا كان الحد عند أرسطو هو المعرف للماهية ، الواقع فى جواب ما هو ، إذا أحاط بالمسئول عنه ، فان هؤلاء لم يرتقوا هذه الغاية من الحد ، وأوردوا عليه أولا الاعتراضين الآتيين :

أولهما : أن الحد قد يذكر من غير أن يكون هناك سؤال .

ثانيهما : أن الحد ليس معرفاً للماهية ، أو موصلا للكنه ، لعسر التوصل إلى هذا أو استحالته ، لكن حد الشىء فى نظرهم معناه الذى لأجله استحق الوصف المقصود .

ومعنى هذا أن الحد عند المتكلمين إنما يراد به « التميز بين المحدود وغيره وأنه يحصل بالخواص اللازمة التى لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بين المحدود وغيره (١) » يقول ابن تيمية فى هذا المعنى : « المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته التميز بين المحدود وغيره كالاسم ، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته وإنما يدعى هذا أهل المنطق أتباع أرسطو من اليونانيين ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم ، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا (٢) » .

---

(١) د . على سامى النشار . مناهج البحث . ص ٩١ .

(٢) ابن تيمية . الرد على المنطقيين . ص ١٤ .

ويقرر ابن تيمية أن هذا موقف سائر طوائف النظار — معتزلة وأشعرية وكرامية وشيعة — وهو مشهور فى كتبهم .

فمن المعتزلة: أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم والقاضى عبد الجبار .

ومن الأشعرية: أبو الحسن الأشعرى والقاضى أبو بكر الباقلانى وأبو إسحق الإسفراييني وأبو بكر بن فورك .

ومن الكرامية: محمد بن الهيصم .

ومن الشيعة: ابن النوبختى والموسوى والطوسى .

« فكل هؤلاء إذا تكلموا فى الحد قالوا : «إن حد الشيء وحقيقته خاصته التى تميزه (١) »

والأساس الذى يقوم عليه موقف المتكلمين من الحد ، هو النظر إلى الماهية على أنها اعتبارية ، لا أنها ثابتة ومتحققة فى الخارج كما يرى المناطقة . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لما يترتب على نظرة المناطقة إلى الحدود من صعوبة التوصل إلى الحقائق الثابتة ، المتمثلة فى الأجناس والفصول القريبة للأشياء المعروفة ، وقد أقر المناطقة أنفسهم بهذه الصعوبة. ثم يتصل بهذا الموقف من ناحية ثالثة فكرة المتكلمين عن الأجسام ، فهم يرون أنها كلها متماثلة فى الحقيقة ، وأن منشأ الاختلاف فيها وتنوعها إنما يرجع إلى الاختلاف فى صورها النوعية العارضة لموصوفها ، الخاصة به اللازمة له . كل هذه العوامل هى التى أدت بالمتكلمين إلى أن يقفوا هذا الموقف من الحد الأرسطى .

ويترتب على كون الحد مقصوداً به التمييز فقط بين المحدود وغيره ، ألا يشترط فيه التركيب ، أو بمعنى أدق ألا يكون مركباً من الجنس والفصل القريبين كما هو الحال فى الحد المنطقى . وسنرى عند دراستنا لابن تيمية كيف استند إلى موقف المتكلمين فى الحدود ووجه إلى المناطقة حججه التى

---

(١) نفس المصدر . ص ١٥ . وأعتقد أن كلام ابن تيمية هنا صحيح النسبة ، وقد نبهت إلى هذا حتى لا يقال : كيف تستأنس بكلام شخص هو عدو للمنطق . ومن أراد اختبار صحة هذا الكلام فليرجع إلى ما ذكره نظار المتكلمين أمثال الجوينى فى كتابيه البرهان والإرشاد والغزالى فى معيار العلم .

أراد بها نقض الحد المنطقى، وسنرجىء تفصيل الكلام فى هذا المقام إلى مكانه من هذا البحث . وعلى كل حال ، فقد اتجه المتكلمون المتقدمون بالحد اتجاهاً اسمياً ، وأرادو تخليص المنطق من الميتافيزيقا ، الأمر الذى يجعل الحد متفقاً مع الحاجة الإنسانية العملية (١) .

فاذا تجاوزنا « الحد » إلى طرق الاستدلال فسنجد للمتكلمين فيها موقفاً يخالف طرق الاستدلال فى المنطق الأرسطى ، أو بمعنى أدق كان هذا الموقف لدى أكثرهم . فاذا كانت طرق الاستدلال فى المنطق الأرسطى تنحصر فى القياس والاستقراء والتمثيل ، فان متقدمى المتكلمين لم يأخذوا بشىء منها — اللهم إلا الجوينى من الأشاعرة — وانحصرت طرق الاستدلال عندهم فيما يأتى :

الطريق الأول : قياس الغائب على الشاهد (٢) . وهم يتفقون فى هذا الطريق مع الأصوليين ، فالشاهد عندهم هو الأصل المقيس عليه عند الأصوليين والغائب هو الفرع المقيس ، والجامع بينهما هو العلة ، ولكنهم أضافوا إلى الجمع بالعلة ، الجمع بالشرط والدليل والحد والحقيقة .

أما الجمع بالعلة فيمثلون له بأنه « إذا كانت العالمية شاهداً فيمن له العلم معللة بالعلم ، وجب أن تكون كذلك فى الغائب » ويوضح الشهرستانى هذا الكلام بقوله : « إن العلة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر ، فلو جاز تقدير العالم عالماً دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالماً ، فاقتضى الوصف الصفة كاقتضاء الصفة الوصف ، فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها ، كذلك إذا وجب وصفه بها وجب إثبات الصفة له (٣) .والذى يفهم من هذا الكلام أن الصفاتية — والمقصود بهم هنا الأشعرية على الأخص — يقولون بالتلازم

---

(١) د . على سامى النشار . مناهج البحث . ص ٨٩ .

(٢) يذكر بعض الباحثين أن قياس الغائب على الشاهد كان من طرق الاستدلال الخاصة بالصفاتية لا بالمتكلمين عموماً ؛ لأن كتب غيرهم التى تشتمل على منهجهم فى الاستدلال لم تصل إلينا — وكلام الشهرستانى يؤيد هذا القول فقد تحدث عن هذا المنهج تحت عنوان « قالت الصفاتية » .

(٣) الشهرستانى . نهاية الأقدام . ص ١٨٢ .

بين العلة ومعلولها مع أن هذا مخالف لمذهبهم العام . ولكن الواقع أن الأشعرية يفرقون بين التلازم العقلى فى العلل العقلية وبين التلازم العادى فى العلل الطبيعية ، فاقتضاء الصفة الوصف أمر عقلى لا ينفك ، أما اقتضاء النار الإحراق فأمر عادى ؛ لأن الجسم القابل للاحتراق يحدث فيه ذلك عند ملاقاة النار لا بها ، والعادة هى التى جرت به .

وقد اعترض المعتزلة على ما ذهب إليه الأشعرية فى هذا المقام فقالوا : إن تعليل الأحكام بالعلل نوع احتياج إلى العلل ، وذلك لا يتحقق إلا إذا كان الحكم جائز الوجود وجائز العدم (أى ممكناً) ، فيعلل الحكم بجوازه فى الشاهد . وكون البارى تعالى عالماً واجب ، وهو مقدس عن الاحتياج إلى التعليل فلا يعلل الحكم لوجوبه فى الغائب ، أليس كل حكم واجب فى الشاهد غير معلل أصلا مثل تحيز الجوهر وقبوله للعرض ، ومثل قيام العرض بالجواهر واحتياجه إلى المحل (١) » .

وقد فهم المعتزلة المسألة على غير وجهها الصحيح فى نظر الأشعرية ؛ فان هؤلاء لا يعنون بالتعليل الإيجاد والإبداع ، حتى يستدعيه الجواز والاحتياج ، ويمنعه الوجوب والاستغناء ، ولكنهم يعنون به الاقتضاء العقلى والتلازم الحقيقى ، بشرط أن يكون أحدهما ملتزماً والآخر ملزماً ، والوجوب والجواز لا أثر لهما فى منع الاقتضاء والتلازم ، فلا يمتنع عقلا تعليل الواجب بالواجب وتعليل الجائز بالجائز (٢) . وإذا كان الأشاعرة يفسرون القضية على خلاف ما يفهم المعتزلة فأعتقد أن الخلاف بينهما لفظى .

وأما الجمع بالشرط فقد مثلوا له بأن العلم مشروط بالحياة شاهداً فكذلك غائباً ، وبيان ذلك : أنه يجب طرد الشرط شاهداً وغائباً ؛ فان كون العالم عالماً لما كان مشروطاً بكونه حياً فى الشاهد وجب طرده فى الغائب (٣) .

وأما الجمع بالدليل فيمثلون له بأن الحدوث والتخصيص والأحكام يدل على القدرة والإرادة والعلم شاهداً ، فيجب طرد ذلك غائباً ، وتفسير

---

(١) الشهر ستانى . نهاية الأقدم ص ١٨٣ (٢) نفس المصدر ص ١٨٤ .

(٣) الجوينى . البرهان نقلا عن مناهج البحث للدكتور النشار ص ١٣٠ .

هذا ، أنه يجب طرد الدليل شاهداً وغائباً ، فان كون التخصيص والأحكام دليلا على القدرة فى الشاهد وجب طرده فى الغائب (١) .

وأما الجمع بالحد والحقيقة فيمثلون له بأن إذا كان حد العالم فى الشاهد بأنه من له العلم فيجب طرد الحد غائباً . هذه هى طرق الجمع بين الغائب والشاهد فى الحكم لدى الأشاعرة المتقدمين وهى كما نرى منظور إليها من وجهة نظر عقلية صرفة ، وليس منظوراً إليها من وجهة نظر عقدية ، فانهم يعنون بهذه الطرق إثبات الاتفاق بين الغائب والشاهد فى ثبوت الحكم لا فى حقيقته .

ومع هذا فقد كانت على هذه الطرق فى نظر المتأخرين ملاحظات ، أهمها كما يقول صاحب المواقف أن إثبات كون العلة مشتركة بين الشاهد والغائب بطريق اليقين أمر مشكل جداً ؛ لجواز كون خصوصية الأصل الذى هو المقيس عليه (وهو الشاهد) شرطاً لوجود الحكم فيه ، أو كون خصوصية الفرع الذى هو المقيس (وهو الغائب) ما نعاً من وجوده فيه ، وعلى كلا التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة بطريق اليقين (٢) .

وكان هذا الموقف أثراً من آثار تشرب المتأخرين للمنطق الأرسطى ، الذى لا يعترف إلا بالطريق البرهانى القياسى كمنهج يتوصل به إلى الأحكام اليقينية ، لذا نرى المتأخرين يطلقون على طرق الاستدلال لدى المتقدمين اسم « الطرق الضعيفة (٣) » .

الطريق الثانى : إنتاج المقدمات للنتائج ، ويقوم هذا الطريق على استخلاص النتيجة من المقدمة ، سواء كانت المقدمة ضرورية أو نظرية ، والنتيجة على كلا التقديرين ضرورية لأنها لازمة للمقدمة . ولكن ، كيف يمكن الإنتاج من مقدمة واحدة ، مع أن الطريق الطبيعى للإنتاج فى المنطق الأرسطى أن يكون من مقدمتين ذوات حدود ثلاثة وهذا أمر يستند إلى طبيعة العقل ذاته؟

إن قيل أن المقدمة الثانية مضمرة وملاحظة فى الذهن ، يكون هذا الطريق راجعاً إلى القياس المنطقى المضمر ، وهو الذى حذفت إحدى مقدمتيه

---

(١) نفس المصدر ص ١٣١ . (٢) الأيجى . المواقف ج ٢ ص ٢٨ .
(٣) الأيجى . المواقف . ج ٢ . ص ٢١ .

إما لذكاء المخاطب وإما للمغالطة ، ويكون هنا التقاء — لا محالة — بين طرق الاستدلال لدى المتقدمين والقياس المنطقي الأرسطي .

وإن قيل أن الإنتاج لم يلاحظ فيه المقدمة الثانية أصلا — وهذا هو الراجح — فيكون هؤلاء قد اعتمدوا على الاستدلال المباشر في عملياتهم العقلية . وفي هذا المقام يقول النوبختي في كتابه : « الآراء والديانات » مصوراً رأي متقدمي المتكلمين : « وقد اعترض قوم من متكلمي أهل الإسلام على أوضاع المنطق ، وقالوا : أما قول صاحب المنطق أن القياس لا يبنى من مقدمة واحدة فغلط ؛ لأن القائل إذا أراد مثلا أن يدل على أن الإنسان جوهر فقال : « إستدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين ، هو أن يقول : ان الدليل على أن الإنسان جوهر أنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة ، وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية هي قول القائل ، كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة فجوهر ، لأن دلالته على أن كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة فجوهر هو نفس ما خولف فيه ، وأراد الدلالة عليه ؛ لأن الخاص داخل في العام فعلى أيهما دل استغنى عن الآخر (١) » ولا يخفى ما في هذه النظرة من سطحية ؛ لأنها تنكر المقدمة الثانية المعقولة . وسنرى عند دراستنا لابن تيمية أنه يردد هذه الفكرة ويرى أن الإنتاج لا يتوقف على مقدمتين ، بل الأمر فيه راجع إلى حال الطالب المستدل . وسنوفي هذا المقام حقه هناك .

الطريق الثالث : الاستدلال بالمتفق عليه على المختلف فيه . ويمثلون له بقياس الألوان على الأكوان في استحالة تعري الجواهر عنها ، ولكن هذا الطريق ليس شيئاً آخر غير قياس الغائب على الشاهد (٢) ، ويعرفه إمام الحرمين في تقاسيمه للنظر الشرعي بأنه «إلحاق المختلف فيه بالمجتمع المتفق عليه (٣) » . ولكن المتأخرين لا يقبلون هذا الطريق كأحد طرق الاستدلال في المعقولات ؛ لأن المطلوب في المعقولات العلم اليقيني ، ولا أثر للخلاف والوفاق في المعقولات (٤) .

---

(١) انظر ما ذكره ابن تيمية عن النوبختي وكتابه « الآراء والديانات » في الرد على المنطقيين ص ٣٣٧ .

(٢) دكتور النشار . مناهج البحث . ص ١٣٥ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) نفس المصدر .

الطريق الرابع : السبر والتقسيم . ولا أثر للخلاف فى كون هذا الطريق مختصاً باثبات العلة أو كونه طريقاً قائماً برأسه ؛ لأن المآل واحد ؛ فان إثبات كون العلة مؤثرة فى الحكم بطريق السبر والتقسيم يساوى فى حقيقته الاستدلال على وجود العلة والمعلول متلازمين . وهذا الطريق منه مما كانت أقسامه منحصرة ومنه ما كانت أقسامه منتشرة ، والأول يفيد اليقين قطعاً ولذا يطلق عليه المناطقة اسم القياس المقسم (١) . من ثم لم يكن هذا الطريق بشطريه ضعيفاً عند المتأخرين ، بل المنتشر منه فقط .

الطريق الخامس : الإلزامات . وقد اختلف فى هذا الطريق . فالرازى يرى أنه من أنواع القياس بالحقيقة ، فتارة تكون الإلزامات على صورة قياس الطرد. إما فى الإثبات كقول الأشعرية «الله عالم بالعلم لأنه مريد بالإرادة» وإما فى النفى كقولهم : « النظر لا يولد العلم لأن تذكره لا يولد » . وتارة أخرى تجىء الإلزامات على صورة قياس العكس كقول الأشعرية فى خلق الأعمال : « لو كان العبد قادراً على الإيجاد لكان قادراً على الإعادة كالبارى تعالى ، فلما لم يكن قادراً على الإعادة اتفاقاً ، لم يكن قادراً على الإيجاد أيضاً (٢)».

ولكن صاحب المواقف يعتبر الإلزامات طريقاً من طرق إثبات العلة ويعرفها أنها : « القياس على ما يقول به الخصم لعلة فارقة ، توجد فى الأصل الذى يقول به الخصم ، ولا توجد فى الفرع الذى يقاس عليه » ولا يهمنا الخلاف بين كونها طريقاً خاصاً باثبات العلة أو طريقاً من طرق الاستدلال ، وإنما الذى يهمنا هو حكم نتيجة هذا الطريق من حيث اليقين وعدمه . فصاحب المواقف يرى أن هذا الطريق لا يفيد اليقين ؛ لأن حكم الأصل غير متيقن به ، بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ، ولا يفيد الإلزام أيضاً ، لأن الخصم بين منع وجود علة الأصل فى الفرع ، وبين منع ثبوت حكم الأصل لأنه إن سلم له علته فهى ليست موجودة فى الفرع ، وإن لم

---

(١) الساوى . البصائر النصيرية ص ١٣١ (٢) المواقف ج ٢ . ص ٣٣ .

يسلم له تلك العلة منع حكم الأصل لأنه إنما قال به لأجلها (١) .

لكن الإمام الرازى — وهو متقدم على الأيجى فى الزمن — يعتبر هذا الطريق مؤدياً إلى اليقين لأنه كما رأينا فى بيانه لكلام الأشعرية فى هذا المقام يحول هذا الطريق إلى نوع من الاستدلال بتحقيق الملزوم على تحقيق اللازم — فى صورة قياس الطرد — أو بانتفاء اللازم بناء على انتفاء الملزوم — كما فى صورة قياس العكس — وعلى هذا يكون هذا الطريق قد تحول لديه إلى نوع من الأقيسة الشرطية (٢) .

الطريق السادس : مالا دليل عليه يجب نفيه . وقد عبر الباقلانى عن هذا الطريق بأن « بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول » . ويتكون هذا الطريق من مرحلتين . الأولى أن نتلمس أدلة المثبتين للشىء ونثبت ضعفها وكذبها ، بحيث لا نجد دليلا آخر على ثبوت الشىء سواها . والثانية أن نحصر وجود الأدلة ثم ننفيها . أى ننفى وجود الاستدلال (٣) . ولا شك أن هذه العملية راجعة إلى الأولى ، لأن نفى الدليل معناه إبطال جهة الاستدلال به . ويمكن تصوير هذا الطريق فى شكل قياس منطقى على النحو الآتى : هذا الشىء لا دليل عليه وكل مالا دليل عليه يجب نفيه . والمقدمة الأولى من هذا القياس تثبت صحتها بابطال أدلة المثبتين — كما قدمنا — وأما المقدمة الثانية فثبوتها بوجهين :

الوجه الأول . قالوا: لولا وجوب نفى مالا دليل عليه انتفت الضروريات لجواز أن تكون جبال بحضرتنا لا نراها لعدم الدليل على وجودها ، وانتفت النظريات أيضاً لجواز وجود معارض للدليل لا نعلمه ، لعدم ما يدلنا عليه ، أو غلط فيه لا دليل عليه ، وبيان هذا أننا إذا استدللنا على حكم نظرى ، فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز أن يكون لذلك الدليل معارض فى نفس الأمر . لا دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه ، وجاز أيضاً أن يكون فى مقدمات ذلك الدليل غلط لا دليل عليه ، فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ، ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل ، فظهر

---

(١) المواقف . جـ ٢ ص ٣٣ (الطبعة الأولى . القاهرة ١٣٢٥ هـ) .

(٢) د . النشار . مناهج البحث . ص ١٣٦ .

(٣) المواقف جـ ٣ ص ٢١ . ومناهج البحث ص ١٣٧ .

أن تجويز ما لا دليل عليه يوجب القدح فى العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا (١) .

الوجه الثانى . قالوا : إن مالا دليل عليه غير متناه ، فلو جوزنا إثبات ما لا دليل عليه لزمنا تجويز إثبات مالا يتناهى وإثباته محال (٢) .

ولم يرتض المتأخرون أيضاً هذا الطريق ، وقالوا فى رده : « إن قولكم أى المثبتين — فى شيء معين أنه لا دليل عليه إما أن تريدوا به عدم الدليل فى نفس الأمر ، أو عدمه عندكم . فان أردتم الأول قلنا : عدم الدليل على ذلك الشيء فى نفس الأمر ممنوع ؛ فان تزييفكم أدلة المثبتين للشيء ، وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه ، لا يفيدان ذلك ؛ لجواز أن يكون هناك دليل لم يطلع عليه أحد ، ولئن سلم فعدم الدليل فى نفس الأمر ، لا يدل على عدم ذلك الشيء فى نفسه ، فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعاً . وإن أردتم الثانى ، فنقول : عدم الدليل عندكم لا يفيد ، ولا يدل على عدم ذلك الشيء فى نفس الأمر ، وإلا لزم علم العوام ، وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الأمور التى لا يعلمون دليلا على ثبوتها ، كما يلزم أيضاً علم الكفار الجاحدين للصانع بكونهم عالمين بانتفاء الأمور التى ليس لها أدلة عندهم (٣) . وعلى كل حال ، فان المتأخرين يقطعون بضعف هذا الطريق لأن مقدمتيه الصغرى والكبرى التى صور عليهما ضعيفتان (٤) .

هذه هى مناهج البحث عند المتكلمين المتقدمين ، وهى تكون مع القياس الأصولى لدى الفقهاء والأصوليين المتقدمين أيضاً منطق المسلمين وطرقهم فى الاستدلال (٥) قبل أن تختلط مباحث المنطق الأرسطى بطرق الاستدلال الإسلامية . وقد توصل المسلمون إلى هذه الطرق بفطرتهم ، عندما ألجأتهم الحاجة إلى اكتشاف طرق ومناهج خاصة لأبحاثهم ، قبل أن

---

(١) الأيجى . المواقف . ج ٢ ص ٢٢ .
(٢) الأيجى . المواقف . ج ٢ ص ٢٣ .   (٣) نفس المصدر ص ٢٤ .
(٤) د . النشار . مناهج البحث . ص ١٣٨ .   (٥) نفس المصدر .

يفعل منطق أرسطو فعله فى عقول كثير من المفكرين ، أما المتأخرون ، فقد اختلطت طرقهم فى البحث بالمنطق الأرسطى ، من ثم كان لهم على هذه الطرق الملاحظات التى أوردناها (١) . ومهما يكن من شىء فقد كان لدى بعض طوائف مفكرى الإسلام استقلال خاص فى التفكير ، يقوم على الرفض الواعى لمنطق المعلم الأول ، وظهر هذا بشكل واضح فى موقف متقدمى الأشاعرة وبقية المتكلمين الأمر الذى يؤكد للباحث أن موقف هؤلاء كان أدق المواقف المعارضة للمنطق قبل ابن تيمية . أما أضعفها فقد كان موقف الذين يعتمدون على الفتوى الشرعية والأحكام الفقهية كأساس لهذا الرفض وهذا ما سنبحثه فيما يأتى :

ثالثاً : السلفيون قبل ابن تيمية :

يكاد يلتقى إجماع أصحاب النزعة المحافظة (السلفيون) عند القول بأن من أحدث شيئاً فى الدين وعلومه لم يكن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والصحابة من بعده فهو مبتدع ، وخارج عن السنة ، سواء كان ذلك الشىء المستحدث فى موضوع التفكير الدينى أو فى منهجه . ومعنى هذا أن تظل الحياة الفكرية للمسلمين فى نظر هؤلاء معزولة عن أى تفكير آخر ، تقف عند التسليم لظاهر النصوص دون محاولة تفهمها أو تخريجها على أى لون من ألوان المناهج المستحدثة . وهذا شىء — فى الواقع — ليس بمستطاع ، فان الدين الإسلامى بحكم طبيعته العالمية من جهة ، والحياة الفكرية بحكم تطورها من جهة أخرى يستحسن أن يكون منهج التفكير لدى المسلمين مسايراً لروح العصر وحاجته ، وأن ينزل إلى مستوى يرتضيه جميع الأطراف الذين يراد لهم سماع كلمة الدين . وإلا عد أصحابه متحكمين .

---

(١) ويلاحظ مما تقدم أن المتأخرين كانوا يحكون على طرق المتقدمين من وجهة نظرهم الخاصة ، بعد أن أشربوا حب المنطق ، وهذا فى تقديرى حكم جائر ، لأن التسليم بصحته معناه أنه من المحتمل اكتشاف طرق أخرى للبحث ، ويحكم على هؤلاء بما حكموا به على المتقدمين ، والمعيار الدقيق فى الأحكام ينبغى أن يراعى الحاجة الإنسانية فى كل عصر وبحسبه . فإذا كانت طرق الاستدلال لدى المتقدمين قد ساعدتهم على الوصول إلى نتائج حسب حاجتهم فقد أدت مهمتها المنوطة بها ، وليس بمنقص منها أن تستحدث طرق أخرى تكون أدق منها ، فإن هذا شأن العقل الإنسانى فهو فى تطور مستمر .

وقد أثر عن الأئمة الأربعة بعض النصوص التى قد تفيد المعنى الذى ذكرنا ، قال الهروى فى كتابه « ذم الكلام » عن أبى حنيفة حين سئل عما أحدث الناس من الكلام فى الأعراض والأجسام فقال للسائل : « مقالات الفلاسفة ، عليك بالأثر ، وطريقة السلف ، وإياك وكل محدثة فانها بدعة(١)». وهذا النص — إن صح — لا يفيد إنكار المنطق صراحة ، بل ضمناً فانه من العلوم الفلسفية التى تؤدى معرفتها إلى البدعة فى نظر أبى حنيفة . وما كان له أن ينص على ذلك صراحة ؛ فان المنطق حتى عصره كان حديث عهد بالترجمة ، ومعلوم — كما ذكرت من قبل — أن العلوم المستحدثة لا تؤثر مباشرة بمجرد ترجمتها ، بل لا بد من مضى مدة تتسع لهضمها ، وإبداء الرأى فيها إيجاباً أو سلباً .

ولكن ، كيف يستقيم هذا النص مع ما أثر عن أبى حنيفة من كلام فى العقائد ، وخوضه فى مسائل علم الكلام ، حتى عده بعض الباحثين (٢) المؤسس الحقيقى لمذهب أهل السنة والجماعة ؟ إن الإجابة على هذا السؤال أكثر اتصالا بعلم الكلام ، ولكننا لن نعفى أنفسنا من الإجابة المختصرة على هذا السؤال لبيان الأسباب التى دعت إلى قيام علم الكلام والأسباب التى دعت إلى ترجمة المنطق . أما عن الأسباب التى دعت إلى ترجمة المنطق فقد بينتها فيما تقدم . وأما عن الأسباب التى دعت إلى قيام علم الكلام والاشتغال به ، فترجع أولا إلى اختلاف الناس فى فهم نصوص القرآن والسنة نظراً للتعارض الظاهر بين هذه النصوص ، وترجع من ناحية أخرى إلى ما كان يثار فى نطاق الفكر الإسلامى من مسائل العقيدة لدى أصحاب الديانات السابقة . لذا رأينا بعض الباحثين يعلل اشتغال أبى حنيفة بعلم الكلام ، بحاجة الجماعة إلى ذلك . وما كان ليستطيع — وهو يتصدر الإمامة العظمى للمسلمين ويكتب لهم قانونهم العملى — أن يتركهم وهم فى معترك الفرق والفلسفات نهباً للقلق العقائدى يتخطفهم ويمزق عقولهم وقلوبهم (٣) .

(١) السيوطى . صون المنطق . ص ٣٢ .

(٢) انظر ما كتبه الدكتور النشار عن أبى حنيفة فى كتابه « نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام » ﺟ ١ ص ٢٣٣ وما بعدها . وعلى الأخص ص ٢٤٦ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٣١ .

وإذا كانت الحاجة هي التي دعت إلى قيام علم الكلام للدفاع عن العقائد ، أفلا يكون هذا السبب مبرراً لوجود المنطق كمنهج للبحث في هذا العلم ؟ الحق — في نظري — أن السبب واحد ، ولو قدر لأبي حنيفة أن يقرأ المنطق ويرى ما فيه من دقة لتنظيم البحث ما وسعه إلا أن يعترف به .

وأما الإمام « مالك بن أنس » فقد أثر عنه أيضاً ما يدل على رفض كل ما استحدث بعد العصر الأول ، ويدخل تحت هذا العموم علم المنطق ، كما فسر ذلك السيوطي ، فقد قرر أن بقية أرباب المذاهب المتبوعة نصوا على تحريم الكلام ، وعللوه بما هو موجود في المنطق ، ولذا صرح المتأخرون من أصحابهم بتحريمه تخريجاً على أصولهم ، يقول السيوطي : « أخرج الهروى من طريق عبد الرحمن بن مهدى قال : دخلت على مالك وعنده رجل يسأله فقال : لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد ، لعن الله عمرا فانه ابتدع هذه البدع من الكلام ، ولو كان الكلام علماً لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع » . ويوجه السيوطي هذا النص بقوله : « هذا النص من مالك يصرح بالعلة في تحريم الكلام واعتمدها ابن الصلاح في المنطق ، وكذا سائر الأئمة الذين نصوا على تحريم علم الكلام عللوه بكون السلف لم يتكلموا فيه ، فيخرج على أصولهم تحريم المنطق لوجود هذه العلة فيه (١) » .

وهذا التعليل — في نظري — غير صحيح لعدة أسباب أهمها :

أولا : إن قياس حال الأمة الإسلامية بعد اتصالها بالأمم أصحاب الحضارات والثقافات بحالها في مبدأ نشأتها قياس مع الفارق ، إذ أن تطور الأمور يقتضي التغاير حتما .

ثانياً : إن التسليم بهذا التعليل يقتضي أن يكون الدين الإسلامي مغلقاً ومحدوداً ، مع أن من أهم خصائصه الانفتاح على الأفكار والثقافات ، ليأخذ منها ويعطيها مع الاحتفاظ بأصالته ، ثم من ناحية أخرى هو دين عالمي يوجه مبادئه إلى الناس كافة وبالوسيلة التي يفهمونه بها .

---

(١) السيوطي . صون المنطق ص ٣٢ ، ٣٣ .

ثالثاً : إن التسليم بصحة هذا التعليل يقتضى أيضاً أن تكون جميع العلوم التى دونت بعد العصر الأول مبتدعة ؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته من بعده والتابعين من بعدهم لم يتكلموا فيها على نفس النمط المحدد الذى أصبحت عليه بعد التدوين (١) ، وهذا أمر لا يمكن أن يقره عقل .

حقاً إن السمة الرئيسية لتفكير الإمام مالك تغلب عليها النزعة العملية البراجماتية . وهذه النزعة العملية فى التفكير وفى طلب العلم والاشتغال منه بما تحته عمـــل يوشك أن يجعل « مالكاً » من أصحاب فلسفة الذرائع « البراجماطيقيين (٢) » ومرجع ذلك إلى نشأة إمامنا بين أصحاب الحديث فى المدينة ، حيث يغلب الاتباع على التفكير المستحدث ، أو بمعنى آخر التفكير الخارج عن نطاق النص الدينى . ولكن ليس معنى هذا أن نوجه كلام هذا الإمام ذلك التوجيه الذى وجه به من قبل السيوطى ، فما كان لإمام مثله أن يغفل عوامل الزمن وسنن التطور وأثرهما على المجتمع الإسلامى وحركته الممتدة فى نطاقيه الجغرافى والفكرى ، حتى يفسر كلامه على هذا النحو من التفسير .

إن غاية ما يمكن أن يحمل عليه ذلك الكلام هو الاتباع لا الابتداع لدى أصحاب العقيدة عندما تكون الظروف مهيأة لذلك ، أما وقد أثيرت مشاكل علم الكلام بما لا قبل لهم بها ، إلا أن ينازلوا أصحاب النزعات المتطرفة فى معركة سلاحها معترف به لدى الأطراف المتنازعة فان تفسير الكلام

---

(١) قد يقال : ان العلوم الإسلامية التى نبتت فى أرض الإسلام كعلوم الفقه واللغة والحديث لا تأخذ هذا الحكم ؛ لأنها علوم إسلامية صرفة ، والابتداع ينبغى أن يخصص بالعلوم الدخيلة كعلوم الفلسفة التى منها المنطق . وأقول ؛ قد يراد هذا ، ولكنهم أطلقوا الحكم فى ذلك فينبغى ألا يخصص بدون مخصص ، وعلى فرض التسليم بهذا الاعتراض فإننا نقول : إن العلوم الدخيلة متى وجدت لها أنصاراً يتفهمونها ويدافعون عنها ، فقد اكتسبت شرعية فى النطاق الفكرى لهؤلاء الأنصار . ولعل من الخير أن نؤمن بأن الحقيقة العلمية ليست ملكاً لأحد ، بل هى حق مشاع للعقل الإنسانى فى نطاقيه الزمانى والمكانى .

(٢) أمين الخولى . « مالك » تجارب حياة ص ٣١٥ (سلسلة أعلام العرب . القاهرة ١٩٦٢م) .

على الوجه الذى ذكره السيوطى إنما يدعو إلى انكماش الفكر الإسلامى وضآلته أمام التيارات المناوئة . إن أى حكم على مسار الفكر الإسلامى وطبيعته ينبغى ألا يعزل عن الواقع الاجتماعى ، لأن الفكر فى حقيقته لا يعمل فى فراغ ، بل يعمل فى أوساط بشرية لها عواطفها وعقلياتها ، التى تقبل التأثر والتأثير بدرجات متفاوتة . وعلى هذا فاذا أردنا أن نصب تفكير الأمة فى قالب محدد كنا بعيدين كل البعد عن الواقع الاجتماعى . إن سر حيوية الفكر أن يكون مفتوحاً لكل التجارب البشرية يأخذ منها ويعطى لها دون أن يؤثر ذلك فى كيانه العام . . وإذا كنا نعتبر منهج التفكير هو الوسيلة التى نصل بها إلى الحقائق الثابتة فى أى علم من العلوم ، فمن العبث أن نعطى للوسيلة ما نعطيه للغاية من الحكم ، فالوسائل ينبغى أن تكون دوماً متجددة ومتعددة ولا تقف عند نمط معين . وقد أشار القرآن الكريم إلى هــذا المعنى فى قوله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن . إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين(١) » فالغاية هنا ثابتة لا تتغير وهى الدعوة إلى الله وتبليغ كلمته إلى كافة المستويات ، والوسيلة متغيرة ، فتارة تكون بالحكمة واتباع منهج البرهان وأخرى تكون بالخطابة المؤثرة فى العاطفة ، وثالثة تكون باستعمال المنهج الجدلى . هــذا هو منطق القرآن الكريم الذى ينبغى أن تستقى منه جميع الأحكام ، أما أن تفسر الأمور فى هذا المقام بغير هذه الروح ، فهذا بعد عن روح القرآن الكريم ومنطقه .

وقد تكلمنا من قبل عن موقف الشافعى من المنطق ، وبينا ما فى توجيه كلامه من تمحل ، كما كان ذلك أيضاً فى توجيه كلام كل من أبى حنيفة ومالك ، فالعلة الحقيقية وراء توجيه أقوالهم بأن المنطق محرم ، مشكوك فى صحتها ، ولن تكون صحيحة حتى يتأكد لنا أن المنطق سبب لترك الكتاب والسنة ونسيانهما ، أو أن مخالفة أسلوب المنطق لأسلوب الكتاب والسنة سبب كاف لهذا التحريم ، كما يزعم السيوطى (٢) .

---

(١) النحل ١٦ : ١٢٥ .   (٢) السيوطى . صون المنطق ص ٣١

وأما الإمام أحمد بن حنبل فلم يؤثر عنه كلام مباشر فى الحكم على المنطق ، ولكننا نستطيع أن نقول : إن الامام المذكور كان يكره علوم الأوائل عموماً ، حتى ما يظن منها أنه يخدم أغراض الشريعة كعلم النجوم مثلا ، فقد حدثنا ابن رجب الحنبلى عن الإمام أحمد أنه أنكر الاستدلال بالجدى وقال إنما ورد ما بين المشرق والمغرب قبله ، كما أنكر على المنجمين قولهم أن الزوال باختلاف البلدان،ويعلل ابن رجب هذا الموقف بقوله: وقد يكون إنكار ذلك راجعاً إلى أن الرسل لم تتكلم فى هذا ، وإن كان أهله يقطعون بصحته (١) . وإذا صح تعليل ابن رجب فى إنكار علم النجوم من الإمام المذكور فيقاس على هذا العلم ، علم المنطق ، لأن الرسل لم تتكلم فيه أيضاً ، فاذا أضفنا إلى ذلك ما أثر عن الإمام أحمد من كراهيته لعلم الكلام وتشديده بالنكير على أصحابه — للعلة المذكورة — لتبين لنا أنه كان من الذين يقفون من علوم الأوائل عامة ومنطق أرسطو على الخصوص موقف المستنكر .

وحسب الامام أحمد — وهو إمام المدرسة السلفية — أن يفهم من العلم النافع الذى وردت به السنة معناه الضيق ، وهو علم الحلال والحرام الذى ينفع فى الفتيا وتقويم السلوك (٢) . ولم يقف الأمر عند كراهية العلوم المستحدثة فى الملة الاسلامية من الإمام المذكور ، كراهية قد تصل إلى تحريمها ، بل تعدى ذلك إلى علم النحو واللغة ، وهما علمان عربيان يخدمان كتاب الله ، فقد أثر عنه أنه كان يكره التوسع فى معرفة اللغة وغريبها ، وأنه أنكر علىأبى عبيدة توسعه فى ذلك وقال: «هو يشغل عما هو أهم منه ، ولهذا يقال أن العربية فى الكلام كالملح فى الطعام ، يعنى أنه يؤخذ منها ما يصلح الكلام ، كما يؤخذ من الملح ما يصلح الطعام وما زاد على ذلك فانه يفسده (٣) .

ولا أستبعد أن يكون أحد الأسباب الهامة — إن لم يكن أهمها — فى موقف الإمام أحمد من المأمون فى مسألة خلق القرآن ، هو اعتقاده أن هذا

---

(١) ابن رجب الحنبلى . فضل علم السلف على الخلف ص ٦ (طبعة الحلبى . القاهرة ١٣٤٧هـ) .

(٢) فسر كثير من تلاميذ الإمام المذكور العلم الوارد فى القرآن الكريم بعلم الكتاب والسنة ، وهذا فى نظرى تضييق فى مفهوم العلم .

(٣) ابن رجب الحنبلى .فضل علم السلف على الخلف ص ٧ .

القول ناشىء عن أثر علوم الأوائل ، التى كانت محببة إلى قلب الخليفة ، فقد ذكر صاحب طبقات الشافعية أن الذى حمل المأمون على القول بخلق القرآن هو ما عرفه من علوم الأوائل ، كما ذكر حديثا مثل هذا الكلام جولد زيهر . فيرى أن كل انحراف عن طريق رجال الدين الرئيسى كان القوم يعزون السبب فيه إلى علوم الأوائل (١) .

ولسنا بصدد مناقشة هذه المسألة الآن ، فكانها علم الكلام ، ولكننا نجتزىء منها معنى ما تدل عليه ، لينفعنا فى هذا الموقف . فاذا كان الشعور العام لدى غير المثقفين أن المنطق يجر إلى الالحاد والزندقة فمن الطبعى أن يقفوا منه موقف السخرية والاستهزاء ويستخفوا بالمشتغلين به استخفافاً شديداً .

ومهما يكن من شىء فاننا لا نستطيع أن نعتبر حكم الأئمة الأربعة على المنطق حكماً نهائياً فان هؤلاء لم يدرسوا هذا الفن حتى يتبين لهم فيه ما يوجب الإنكار له ، والاستخفاف بأهله . وذلك لأنهم أصحاب مذاهب فقهية تتخذ من النص الدينى أساساً للفهم . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لم يكن لديهم متسع من الوقت يدرسون فيه المنطق للحكم عليه — أو على الأقل لدى الشغوفين منهم — أمثال أبى حنيفة والشافعى . لذا اعتبر أن هذا الموقف منهم كان محاراة للرأى العام ، وترضية لجماهير الناس .

ومن الطبعى أن تظل الأمة الناشئة لفترة من الزمن آخذة من الموروث أساساً لثقافتها ، قبل أن تفعل العلوم الدخيلة أفاعيلها ، وهذه ظاهرة عالمية ، كما أنه من الطبعى أيضاً أن تظل طائفة تعض على ميراثها بالنواجذ ، حتى بعد انفتاح أمتهم على ثقافة غيرها وتشربها تشرباً صحيحاً ، وهذا الموقف يرجع إلى عوامل نفسية أكثر من أى شىء آخر .

لذا نرى أن طائفة المعارضين لعلوم الأوائل ومنطق أرسطو على الخصوص ظلت قائمة بعد الأئمة الأربعة . وكان هذا الموقف مرتبطاً أشد ما يكون بطائفة الحنابلة المتشددين وكلما ازدادت شوكة هؤلاء ، كان عدم الثقة بعلوم الأوائل فى البيئات الدينية وعلى الأخص فى المشرق أشد وأعنف ، وأقدم مثل لذلك ما شعر به الكندى الفيلسوف من قلق

(١) أنظر : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٣٣ .

وخوف بعد عودة سلطان أهل السنة فى عهدالمتوكل (١) . ومن ذلك أيضاً ما يذكره المؤرخون عن الخليفة المعتضد ، أنه بعد أن قرب إليه أحمد بن الطيب السرخسى تلميذ الكندى ، عاقبه بالقتل لأنه أراد أن يجره إلى الالحاد ولما لامه أحد خواصه على قتل السرخسى قال : « ويحك ! إنه دعانى إلى الالحاد فقلت له : يا هذا ، أنا ابن عم صاحب هذه الشريعة ، وأنا الآن منتصب منصبه ، فألحد حتى أكون من (٢)؟ »

وهذه الرواية ان صحت ، تدلنا على أن أكثر خلفاء بنى العباس كانوا يحاولون إرضاء الجماهير بعدم الخروج على الشعور العام ، الذى يمثله المتعصبون من محدودى الثقافة . على أن ابن النديم يفسر واقعة قتل المعتضد للسرخسى تفسيراً آخر ، فيرى أن ذلك راجع إلى أن السرخسى قد أذاع ما أفضى به إليه من أغراض سرية تتعلق بالقاسم ابن عبيد الله وبدر غلام المعتضد (٣) ، وهذه الرواية أرجح من سابقتها ، لأن ابن النديم حجة فى أخبار بنى العباس على وجه الخصوص والأخبار القديمة على وجه العموم .

ومن الطبعى — كما يقول جولد زيهر — أن يلازم عدم ثقة رجال الدين المتشددين بمن يشتغلون بعلوم الأوائل كراهيتهم للكتب التى تتضمن هـذه العلوم ، بل كان ممكناً بسهولة أن يؤدى مجرد اقتنائها إلى اتهام صاحبها بميله إلى الزندقة . ولعل الجاحظ كان يشير إلى مثل هذه الكتب حين يذكر من بين الأشياء التى تخفى بعناية عن عيون العامة إلى جانب « الشراب المكروه» « الكتاب المتهم (٤)» .

وقد ذكر ابن الأثير فى حوادث سنة ٢٧٧ هـ أنه كان على النساخ المحترفين ببغداد أن يقسموا بأنهم لن يشتغلوا بانتساخ أى كتاب فى الفلسفة والمنطق (٥) . ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، من رمى المشتغلين بعلوم الأوائل ، وخاصة المنطق ، بالكفر والزندقة ، وتحريم انتساخ هذه الكتب ، بل تجاوزه إلى مرحلة أعنف وأشد ، وذلك باحراق الكتب علناً أمام الجمهور ،

---

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية . ص ١٢٥ .
(٢) المرجع السابق ص ١٢٤ تعليق . (٣) نفس المرجع ص ١٣٥ .
(٤) نفس المرجع ص ١٣٥ . (٥) ابن الأثير . الكامل فى التاريخ ج ٧ ص ١٢

من ذلك ما يحدثنا به التاريخ من أن المنصور ابن أبى عامر (١) قد أمر باحراق كتب الأوائل التى جمعها الحكم الثانى، ولنستمع إلى وصف القاضى صاعد لهذا الحادث الأليم، يقول صاعد: «ثم لما مضى صدر من المائة الرابعة، انتدب الأمير الحكم «المستنصر بالله» ابن عبد الرحمن الناصر لدين الله وذلك فى أيام أبيه — إلى العناية بالعلوم وإلى إيثار أهلها، واستجلب من بغداد ومصر وغيرهما من ديار المشرق عيون التآليف الجليلة، والمصنفات الغريبة فى العلوم القديمة والحديثة وجمع فى بقية أيام أبيه، ثم فى مدة ملكه من بعده ما كاد يضاهى ما جمعته ملوك بنى العباس فى الأزمان الطويلة، وتهيأ له ذلك لفرط محبته للعلم، وبعد همته فى اكتساب الفضائل، وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك، فكثر تحرك الناس فى زمانه إلى قراءة كتب الأوائل، وتعلم مذهبهم ثم توفى فى صفر من سنة ست وثلاثين وثلاثمائة، وولى بعده ابنه «هشام» المؤيد بالله وهو يومئذ غلام لا يحتلم بعد، فتغلب على تغيير ملكه بالأندلس، حاجبه أبو عامر محمد ابن عبدالله بن محمد ابن عبدالله بن أبى عامر (المعروف بالمنصور) وعمد أول تغلبه عليه إلى خزائن أبيه «الحكم» الجامعة للكتب المذكورة وغيرها، وأبرز ما فيها من ضروب التآليف بمحضر خواص أهل العلم بالدين، وأمرهم باخراج ما فى جملتها من كتب العلوم القديمة المؤلفة فى علوم المنطق والنجوم، وغير ذلك من علوم الأوائل، حاشا كتب الطب والحساب. فلما تميزت من سائر الكتب المؤلفة فى اللغة والنحو، والأشعار والأخبار، والطب، والفقه والحديث، وغير ذلك من العلوم المباحة عند أهل الأندلس، إلا ما أفلت منها. أمر باحراقها وإفسادها (٢)، فأحرق بعضها، وطرح بعضها فى

---

(١) آثرت ذكر هذا الحادث كدليل لسخط العامة فى المغرب على علوم الأوائل التى منها المنطق، وسنجد مثل هذا الحادث فى المشرق فى القرن السابع الهجرى، وهذا يدلنا على أن الروح العدائية للمنطق وعلوم الأوائل كانت تسود العالم الإسلامى بجناحيه المشرق والمغرب. كما كانت نكبة الفلسفة وعلومها فى شخص ابن رشد — بعد ذلك — أثراً لهذا الموقف المتشدد.

(٢) إنى أشارك أستاذى الدكتور محمد بيصار الدهشة والعجب من وصف ابن الأثير للمنصور هذا بأنه كان يحب العلم والعلماء، يكثر مجالستهم ويناظرهم وقد أكثر العلماء ذكر مناقبه، وصنفوا لها تصانيف كثيرة. اللهم إلا أن يراد بالعلماء الفقهاء فحسب، فهؤلاء الذين أرضاهم المنصور على حساب العلم بمعناه الواسع (أنظر: الكامل ج ٩ ص ٦٦) والدكتور محمد بيصار. فى فلسفة ابن رشد «الوجود والخلود ص ٢٢».

آبار القصر ، وهيل عليها التراب والحجارة ، وغيرت بضروب من التغاير ، وفعل ذلك تحبباً إلى عوام الأندلس ، وتقبيحاً لمذهب الخليفة « الحكم » عندهم ، إذ كانت تلك العلوم مهجورة عند أسلافهم مذمومة بألسنة رؤسائهم ، وكان كل من رآها متهماً عندهم بالخروج من الملة ، ومظنوناً به الالحاد فى الشريعة (١) ». وتمثل هذه المأساة على مسرح الحياة العلمية فى بغداد بعد قرنين تقريباً ، ولكن بصورة أقل بشاعة ، لأنها لم تمس إلا شخصية واحدة . هى شخصية ركن الدين عبد السلام بن عبد الوهاب حفيد الشيخ عبد القادر الجيلانى ، فقد ذكر عنه ابن رجب الحنبلى فى « طبقات الحنابلة » أنه كان أديباً ، كيسا ، مطبوعاً ، عارفاً بالمنطق والفلسفة والتنجيم ، وغير ذلك من العلوم الرديئة ، وبسبب ذلك نسب إلى عقيدة الأوائل وقد جرت عليه محنة فى أيام الوزير ابن يونس ، وحكم بفسقة وأحرقت كتبه .

ويصف ابن رجب هذا المشهد بقوله : « فجلس القضاة والعلماء ، وابن الجوزى معهم على سطح مسجد مجاور لجامع الخليفة يوم الجمعة ، وأضرموا ناراً عظيمة وخرج الناس من الجامع ، فوقفوا على طبقاتهم ، والكتب على سطح المسجد . وقام أبو بكر بن المرستانية فجعل يقرأ كتاباً كتاباً من مخاطبة النجوم ونحوها ، ويقول: العنوا من كتبه ومن يعتقده. وعبد السلام حاضر ، فيصيح العوام باللعن ، فتعدى اللعن إلى الشيخ عبد القادر (جده) بل وإلى الإمام أحمد . ثم حكم القاضى بتفسيق عبد السلام ورمى طيلسانه ، فأخرجت مدرسة جده من يده ويد أبيه ، وفوضت إلى الشيخ أبى الفرج بن الجوزى (٢) » .

وهذه المواقف تدلنا على تطور كراهية المتشددين من أهل السنة ، فمن مجرد الاستنكار والاستخفاف إلى الحكم بالكفر والزندقة على منتحلى علوم الأوائل إلى إحراق كتبهم ، كما كان لهذه المواقف أثرها فى إرضاء العوام وتجنب سخطهم ، وكلها — فى نظرى — لا ترقى إلى مستوى النقد العلمى الخالص ، الذى يبغى الوصول إلى الحقائق المجردة عن الهوى والتعصب

---

(١) القاضى صاعد . طبقات الأمم . ص ٧٥ — ٧٦ .

(٢) ابن رجب . طبقات الحنابلة ورقة ١١٦ أ . نقلا عن التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية .

والتي سيمثلها إلى حد كبير عالم السلفيين المتأخر تقي الدين ابن تيمية ، كما سنبين في مكانه من هذه الدراسة .

وينبغي أن نشير إلى أنه كان لما صرح به الغزالى فى مقدمة « المستصفى من علم الأصول » من أن من لا يحيط بالمنطق فلا يوثق بعلمه ، أقول : كان لهذا التصريح أثره البعيد فى العالم الإسلامى ، فقد اعتبر الغزالى منذ ذلك الحين ممثلا للفكر المنطقى الأرسطى فى نطاق الفكر الإسلامى ، وهذا أمر قد أوقفه أمام المؤيدين والمعارضين على السواء ، أما المؤيدون فقد أخذوا بالمنطق الأرسطى متابعين الغزالى فى ذلك ، فحلت التعريفات وطرق الاستدلال المنطقية محل التعريف وطرق الاستدلال الكلامية والأصولية، وبدأ النظار يمزجون علومهم بالمنطق .

وكان لهذا الموقف رد فعل قوى لدى بعض المحافظين من السلفيين الفقهاء فهوجم الغزالى هجوماً شديداً من هؤلاء ، أمثال أبى اسحق المرغينانى . وأبى الوفاء بن عقيل والقشيرى والطرشوشى والمازرى ، والنواوى وابن الصلاح وأبى شامة (١) . وكان أظهر هؤلاء جميعاً ابن الصلاح ، فقد ارتبطت المعارضة الحقيقية للمنطق فى القرن السابع الهجرى ، باسمه ، لذا سنوليه أهمية خاصة .

ابن الصلاح وموقفه من المنطق :

وترتبط شخصية ابن الصلاح الشهرزورى بشخصية من أعظم الشخصيات العلمية التى ظهرت فى إبان القرنين السادس والسابع الهجريين ، تلك هى شخصية كمال بن يونس الموصلى ، الذى قال عنه ابن خلكان أنه كان بجانب معرفته بالعلوم الشرعية الاسلامية على اختلاف مذاهبها ، كان ملماً بالتوراة والانجيل ، حتى كان اليهود والنصارى يتلقون عنه تفسير كتبهم ، وكانوا يعلمون منه ما لم يكونوا يستطيعون العلم به من علمائهم . ولم يكن له نظير فى معرفة الرياضيات والطبيعيات والعلوم الفلسفية ، فكان المنطق والطبيعة والحساب والهندسة والهيئة والطب والموسيقى والالهيات ، بحيث لم يكن يعلم مثله واحد من معاصريه فى فرع من هذه الفروع ، فعلمه باقليدس

(١) د . على سامى النشار . مناهج البحث . ص ١٨٣ ، والسيوطى . صون المنطق ص ٢٠٠ .

وبطليموس لم يكن أقل من علمه بذخائر الشعر العربى ، ورواية التاريخ ، وعليه أقبل طلاب العلم من جميع الأنحاء يأخذون عنه علوم الدين وعلوم الدنيا ومن بين هؤلاء الطلاب الذين كانوا يفدون إليه « ابن الصلاح الشهرزورى » فقد قصد هذا العالم كى يتلقى عليه دروساً فى المنطق سراً ، وقد تردد عليه كثيراً لهذا الغرض ، إلا أنه على الرغم من ذلك وعلى الرغم من استعداد الأستاذ لإفادة تلميذه لم يستطع هذا العلم أن ينفذ إلى دماغ هذا الطالب ، الذى كان اتجاه عقله دينياً خالصاً ، فلم يكن فى وسع الأستاذ إلا أن يصارح تلميذه بقوله : « يا فقيه ، المصلحة عندى أن تترك الاشتغال بهذا الفن » فقال له ابن الصلاح : « ولم ذلك يا مولانا ؟ » فقال :«لأن الناس يعتقدون فيك الخير ، وهم ينسبون كل من اشتغل بهذا الفن إلى فساد الاعتقاد فكأنك تفسد عقائدهم فيك ، ولا يحصل لك شىء من هذا الفن » فقبل ابن الصلاح أشارته وترك الاشتغال بالمنطق (١) .

ويؤخذ من هذا الكلام ما يلى :

أولا: أن ابن الصلاح كان يريد تعلم المنطق ، ولكنه فشل فى ذلك .

ثالثاً : أن سبب الفشل ليس راجعاً إلى المنطق نفسه ، ولكن إلى تركيب عقلية ابن الصلاح .

ثانياً : أنه لو قدر لهذا العلم أن يكون مستساغاً لديه لما وقف منه هذا الموقف .

فاذا ما صب ابن الصلاح على المنطق بعد ذلك جام غضبه ، وأفتى بتحريم تعليمه وتعلمه ، فليس معنى هذا أنه راجع إلى فساد فى أصول هذا العلم ، ولكنه رد فعل قوى لفشله فى تحصيل قضاياه ولا يمكن أن يوجه هذا الموقف توجيهاً معقولا يخالف هذا . وقد وضعت هذه النتيجة سلفاً — قبل إيراد فتواه—استنتاجاً من كلام المؤرخين الثقاة ، لكى أدلل بعد ذلك على أن فتواه لم تكن تعبيراً عن الواقع المعقول .

---

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية ص ١٥٨ — ١٥٩ . وقد نقل صاحب هذا البحث هذا الكلام عن كل من ابن خلكان فى الوفيات ، والسبكى فى طبقات الشافعية .

فتوى ابن الصلاح بتحريم المنطق :

سئل ابن الصلاح فيمن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعلماً وتعليماً ، وهل المنطق جملة وتفصيلا مما أباح الشارع تعلمه ، والصحابة والتابعون والأئمة المجتهدون والسلف والصالحون ذكروا ذلك أو أباحوا الاشتغال به ، أو سوغوا الاشتغال به أم لا ؟ وهل يجوز أن تستعمل فى إثبات الأحكام الشرعية والاصطلاحات المنطقية أم لا ؟ وهل الأحكام الشرعية مفتقرة إلى ذلك فى اثباتها أم لا ؟ وما الواجب على من تلبس بتعليمه وتعلمه تظاهرا به ؟ ما الذى يجب على سلطان الوقت فى أمره ؟ وإذا وجد فى بعض البلاد شخص من أهل الفلسفة معروفا بتعليمها وإقرائها والتصنيف فيها وهو مدرس فى مدرسة من مدارس العلم ، فهل يجب على سلطان تلك البلدة عزله وكفاية الناس شره ؟ :

فأجاب ابن الصلاح بأن الفلسفة أس السفه والانحلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومثار الزيغ والزندقة ، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة ، والمؤيدة بالحجج الظاهرة ، والبراهين الباهرة ، ومن تلبس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان ، واستحوذ عليه الشيطان ، وأى فن أخزى من فن يعمى صاحبه ويظلم قلبه عن نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم ، كلما ذكره الذاكرون ، وكلما غفل عن ذكره غافل ، مع انتشار آياته المستبينة ، ومعجزاته المستنيرة ، حتى لقد انتدب بعض العلماء لاستقصائها ، فجمع منها ألف معجزة وعددناه مقصراً إذ هى فوق ذلك بأضعاف لا تحصى ، فانها ليست محصورة على ما وجد منها فى عصره صلى الله عليه وسلم ، بل تتجدد بعده صلى الله عليه وسلم ، على تعاقب العصور ، وذلك أن كرامات الأولياء من أمته ، وإجابات المتوسلين به فى حوائجهم واغاثاتهم عقيب توسلهم به فى شدائدهم ، براهين له قواطع ، ومعجزات له سواطع ، ولا يعدها عاد ، ولا يحصرها حاد . أعاذنا الله من الزيغ عن ملته ، وجعلنا من المهتدين الهادين بهديه وسنته .

وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ، ومدخل الشر شر ، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين ، وسائر من يقتدى به من أعلام الأمة وساداتها ، وإن كان الأمة وقادتها قد برأ الله الجميع من معرة ذلك وأدناسه

فطهرهم من أوصابه . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية فى مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة . والرقاعات المستحدثة ، وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله افتقار إلى المنطق أصلا ، وما يزعمه المنطقى للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن ، ولا سيما من خدم نظريات العلوم الشرعية ، ولقد تمت الشريعة وعلومها ، وخاض فى بحر الحقائق والدقائق علماؤها حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة ، ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها فقد خدعه الشيطان ومكر به ، فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين هؤلاء المياشيم ، ويخرجهم عن المدارس ، ويبعدهم ، ويعاقب على الاشتغال بفنهم ، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام ، لتخمد نارهم ، وتمحى آثارها وآثارهم — يسر الله ذلك وعجله — ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة ، والتصنيف فيها ، والاقراء لها ثم سجنه وإلزامه منزله ،وأن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم ،فان حاله يكذبه والطريق فى قلع الشر قلع أصوله ،وانتصاب مثله مدرساً من العظائم حمله » (١)

ولا يعنينا فى هذا المقام الحكم بما إذا كانت هذه الفتوى إجابة عن سؤال حقيقى وجه إلى ابن الصلاح — كما هو الظاهر — أو أن الأمر من اختراعه كما يرى بعض الباحثين (٢) . وإنما يعنينا مناقشة هذه الفتوى مع مع بيان ما فيها من صواب أو تحامل . والذى يبدو لى من بعض السؤال أنه فى غير محله (٣) ، وإلا كان السؤال جاهلا بتاريخ العلوم ، فمن المعروف تاريخياً — أن العلوم الفلسفية وعلى رأسها المنطق لم تترجم إلى نطاق اللغة

---

(١) ابن الصلاح الشهرزورى . فتاوى ابن الصلاح فى التفسير والحديث والأصول والعقائد ص ٣٤ — ٣٥ (طبعة محمد منير الدمشقى . القاهرة ١٣٤٨ﻫ) .

(٢) جولد زيهر . موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل . من كتاب التراث اليونانى ص ١٥٩ .

(٣) إذا اعتبرنا الكلام كله سؤالا واحداً ، وعلى هذا فالبعض الذى أقصد سذاجته هو الذى يستفهم به عن اشتغال الصحابة بالمنطق والفلسفة وعن حكم الشارع فيهما إذا كان يقصد النص على ذلك الحكم .

العربية إلا فى منتصف القرن الثانى تقريباً ، ولم يعرفها المسلمون عن طريق الاحتكاك الشفهى مع غيرهم من أصحاب الأمم المغلوبة إلا فى نهاية المائة الأولى كما يقول ابن كثير (١) . فكيف يسأل عن اشتغال المتقدمين بعلوم مستحدثة ؟ وصحة السؤال كانت تقتضى أن يقال : إذا كانت الفلسفة وعلومها من العلوم المستحدثة فى الملة الاسلامية فهل يمكن أن تلتمس لها علة تبيح استخدامها — وهى الحاجة مثلا — أولا يمكن ؟ وذلك لأن الفلسفة وعلومها — بالمعنى الفنى ، لم تكن موجودة بين يدى نزول القرآن الكريم حتى ينزل فيها نص يحكم لها أو عليها . وعلى كل حال فالسؤال على هذا الوجه الذى ذكره ابن الصلاح فيه سذاجة واضحة . ولنناقش الآن الإجابة .

قال ابن الصلاح فى إجابته أن الفلسفة أس السفه الخ . ومعنى هذا أنه قد تأكد لابن الصلاح السبب الحقيقى وراء ضلال الضالين وزيغ الزائغين — وهو الفلسفة — ونستطيع قياسا على حكمه هذا أن نقول : أن سبب ضلال الذين أعرضوا عن القرآن الكريم وهدايته حين نزل بين ظهرانيهم كان مرجعه إلى اشتغالهم بالفلسفة . وهذا قول — لعمرى — لم يقل به عاقل ، واطراداً للقياس أن يكون جميع الذين لم يشتغلوا بالفلسفة فى ذروة الهداية والإيمان . وهذا أيضاً لم يقل به عاقل . ويقوى الأول شهادة التاريخ ويقوى الثانى شهادة الواقع . إن مرجع الإيمان والضلال فى النهاية إلى إرادة الله سبحانه . ولست فى هذا جبريا . فان عموم علم الله وإرادته يقتضيان ذلك ، وتهيئة الوسائل للاهتداء أو عدمه مرجعها أيضاً إلى إرادة الله سبحانه . يقول سبحانه : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ، ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء (٢) » كما يقول سبحانه فى آية أخرى « وهديناه النجدين (٣) » ويقول : « فريقاً هـدى وفريقاً حق عليهم الضلالة (٤) » .

وعلى هذا فكون الفلسفة هى أساس الضلال مما لا ترتاح إليه النفس ،

---

(١) السيوطى . صون المنطق ص ١٢ . (٢) الأنعام ٦ : ١٢٥
(٣) البلـد ٩ : ١٠ (٤) الأعراف ٧ : ٣٠

لأنه لم يتأكد بعد — أو على الأقل لى شخصياً — أن الفلسفة هى السبب فى ذلك بل قد يكون فى نظر كثير من الفلاسفة أن العكس هو الصحيح ، لا سيما لأصحاب النفوس الكبيرة والعقول الطلعة ، الذين لا يقنعهم ظاهر النص الدينى ، أولا يأخذون الايمان عن طريق التقليد ، يقول الدكتور محمد يوسف موسى فى كتابه « القرآن والفلسفة » : «ولأن القرآن دعوة للنـــاس جميعاً على اختلاف حظوظهم من العقل والقدرة على التفكير ، كان منـــه ما يتجه للقلب ليتفتح بالموعظة ، وكان منه ما يتجه للعقل ليذعن للمنطق والدليل ، وكان منه لجانب هذا وذاك ما يشتمل على الحقيقة سافرة يفهمها الجميع ، وكان منه ما يجىء فى شكل أمثال « ما يعقلها إلا العالمون » و« لأن الأمثال والتشبيهات هى الطرق إلى المعانى المحتجبة فى الاستار (١) » .

وإذا كان ما يزعج ابن الصلاح ومن على شاكلته من أصحاب القلوب الرقيقة التى تخشى على الدين من الفلسفة ، أن تؤثر على السذج والبسطاء ، فليطمئن لهؤلاء بالهم ، فقد شرط فلاسفة الإسلام — وهم الذين يهموننا فى هذا المقام — لتعلم الفلسفة والاشتغال بها شروطاً أعتقد أنها ترضى ابن الصلاح ومن على دربه إن كانوا منصفين . ولنستمع إلى ما يقوله « الفارابى » فى كتابه « ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة » يقول الفارابى : ينبغى قبل الدرس لعلم الفلسفة أن تصلح أخلاق النفس الشهوانية ، كيما تكون الشهوة للفضيلة فقط ، التى هى بالحقيقة ، لا التى يتوهم أنها كذلك — أعنى اللذة ومحبة الغلبة — وذلك يكون باصلاح الأخلاق ، لا بالقول فقط ، لكن بالأفعال أيضاً ، ثم تصلح بعد ذلك النفس الناطقة ، كيما تفهم منها طريق الحق التى يؤمن معها الغلط والوقوع فى الباطل (٢)»وقد رأى الفارابى أن تكون الغاية التى تقصد فى تعلم الفلسفة هى معرفة الله تعالى ، وأنه واحد غير متحرك ، وأنه العلة الفاعلة لجميع الأشياء،وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله (٣) »

(١) انظر : د . محمد يوسف موسى . القرآن والفلسفة . ص ٨ (نشر دار المعارف القاهرة ١٩٥٨م) انظر أيضاً الزمخشرى . الكشاف جـ ٣ . ص ١٩١

(٢) الفارابى . ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة . ص ١٢ (نشرة المكتبة السلفية القاهرة . ١٩م) ، وانظر أيضاً ابن رشد « فصل المقال » ص ٦ — ٧ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣ ، وأنظر أيضاً ابن رشد « فصل المقال » المقدمة .

ومن الضرورى أن يكون لدى المشتغل بالفلسفة استعداد فطرى خاص من حيث الذكاء والفطنة ، ولذا يقرر نظار المسلمين أن العلوم البرهانية والجدلية والوعظية كل منها يفيد بحسبه ، فلا ينبغى أن يساق البرهان فى حق من لا ينفعه إلا الجدل أو الوعظ كما لا ينبغى أن يساق الجدل فى حق من لا ينفعه إلا البرهان (١) .

ان ابن الصلاح – وجميع السلفيين – يعارضون بمنهجهم هذا إرادة الله سبحانه فى أنه لم يجعل الناس أمة واحدة كما صرح بذلك الكتاب العزيز ، وأن الناس لا يزالون إلى أن تقوم الساعة مختلفين ، ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة . إن تفاوت الناس فى عقولهم واستعدادهم أمر مقرر كتفاوتهم فى أبدانهم إن لم يزد (٢) ، فكيف نخالف الطبيعة البشرية التى هى فطرة الله ، ونصب الناس جميعاً فى قوالب متحدة من الأفكار والعواطف والنزعات ؟ كفى بشهادة الدين – الذى يخشى عليه هؤلاء ولا محل لخشيتهم لأن الله يحفظه بصريح قوله : «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون (٣) » شهادة فى هذا المقام .

ومن الطبعى أن يلازم عدم ثقة ابن الصلاح فى الفلسفة عدم ثقته فى المنطق باعتباره المدخل إليها ، والمدخل إلى الشر شر كما صرح بذلك ، وليس لدى فى هذا المقام أصرح مما قاله ابن حزم فى الرد على المخالفين لمعرفة علوم الأوائل وخاصة المنطق فليرجع إليه فى مقامه من هذا البحث (٤) وأما عن مدى صحة تطبيق اصطلاحات المنطق فى مباحث الأحكام الشرعية فينظر فيه ما ذكره الغزالى باستفاضة فى معيار العلم ، فقد أثبت بعمق أن النظر فى الفقهيات لا يخالف النظر فى العقليات إلا بايراد الأمثلة ، وأنه لا فرق بين مباحث النظر ومدارك العقول لدى المسلمين والمنطق الأرسطى

---

(١) انظر فى هذا المقام مقدمة الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٧ وما بعدها . وكذا ابن رشد فصل المقال . ص ٧ .

(٢) ابن تيمية . الرد على المنطقيين . ص ٨٩ .

(٣) الحجر ١٥ : ٩ .

(٤) انظر الحديث عن ابن حزم فيما تقدم ص ٢١٠ وينظر أيضاً : ابن حزم، التقريب ص ٣ ورسائل ابن حزم ص ١٠ .

إلا بالاصطلاح ، أما الحقيقة العقلية فواحدة (١) .

ولو سلمنا جدلا صحة ما يذهب إليه ابن الصلاح من أن الفلسفة هى سبب الضلال فكيف يأخذ المنطق هذا الحكم مع أنه فى نظر أصحابه لا يعدو أن يكون معياراً لإبراز الصحيح من الخطأ فى الأفكار ؟ وما الذى يضير الميزان إذا كان الموزون رديئاً ؟ أعتقد أن هذا حكم على أمر عرضى وليس راجعاً إلى حقيقة عقلية .

وإذا كان من الثابت أنه لصحة الحكم على الشىء أن يكون متصوراً لدى الحاكم تصوراً كاملا (٢) ، وإذا كنا قد سمعنا شهادة المؤرخين باخفاق ابن الصلاح فى تعلم المنطق فكيف نأخذ حكمه هذا على أنه حكم صحيح ؟ لذا أرى أنه ينبغى أن يفرق فى هذا المقام بين حكمين . الحكم الفقهى القائم على الفتوى الشرعية دون دراسة عميقة للمحكوم عليه ، والحكم العلمى القائم على النقد المنهجى والذى سنرى بعد قليل خير ممثل له فى هذا الاتجاه . وهو تقى الدين ابن تيمية . لكل ما تقدم أكرر ما سبق أن ذكرته أن حكم ابن الصلاح على المنطق كان رد فعل قويا لاخفاقه فى تعلمه ، وليس راجعاً إلى بيان فساد فى العلم ذاته . أما محاولة الحكم على المنطق بناء على بيان ما فيه من فساد فستكون محل دراستنا الآتية تحت عنوان « موقف ابن تيمية من المنطق الأرسطى » . وقبل ذلك نشير إلى أثر فتوى ابن الصلاح فى الأوساط المنطقية .

أثر فتوى ابن الصلاح بتحريم المنطق :

لا يكاد يجد الباحث فى كتب المنطق المتقدمة أى إشارة إلى حكم تعلمه والاشتغال به من الناحية الشرعية ، أما كتب المتأخرين فكانت غالباً ما تصدر بذلك ، وكان هذا العمل أثراً لفتوى ابن الصلاح . وقد عبر عن هـــذا الموقف شعر « صاحب السلم » فقال مشيراً إلى الخلاف بين العلماء :

---

(١) الغزالى . معيار العلم . ص ٢٣ ، ٨٦ ، ٨٧ . وينظر مقاصد الفلاسفة ص ٣ .

(٢) أنظر ما يحكيه الغزالى عن تجربته فى نقد العلوم فى مقدمة المنقذ من الضلال ، فقد صرح بأنه تفحص عقيدة كل فرقة واستكشف أسرار كل مذهب يميز بين الحق والباطل والمتسنن والمبتدع .

والخلف فى جواز الاشتغال به	على ثلاثة أقوال
فابن الصلاح والنواوى حرما	وقال قوم ينبغى أن يعلما
والقولة المشهورة الصحيحة	جوازه لكامل القريحة
ممارس السنة والكتاب	ليهتدى به إلى الصواب (١)

وخروجاً من الخلاف بين الوجوب والجواز والحرمة ، يرى شارح السلم ، أن المنطق إن لم يكن مختلطاً بالفلسفة ، مثل المذكور فى كتاب السلم ، ومختصر السنوسى ، وابن عرفه ورسالة أثير الدين الأبهرى ، وكذلك ما ألفه الكاتبى والخونجى وسعد الدين التفتازانى وغيرهم من المتأخرين ، فهذا ليس فى جواز الاشتغال به خلاف . ولا يصد عنه إلا من لا معقول له . بل هو فرض كفاية ، لأن حصول القوة على رد الشكوك فى علم الكلام الذى هو فرض كفاية يتوقف على حصول القوة فى هذا العلم ، وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب (٢) .

ومعنى هذا أن المنطق الذى اختلطت مباحثه بمباحث الفلسفة هو الذى فيه الخلاف المذكور ، فبين القول بالوجوب الذى عزاه المتأخرون إلى الغزالى ، أخذاً من تصريحه فى مقدمة المستصفى ، وبين القول بالحرمة الذى أفتى به الفقهاء وعلى رأسهم ابن الصلاح والنواوى ، يخرج صاحب السلم بقول جديد هو جواز الاشتغال به لمن كملت قريحته ومارس الكتاب والسنة . وهذا ما حققه صاحب الحاشية على الشرح المذكور (٣) .

وكان من الطبيعى أن يتعدى هذا الحكم إلى أى علم يظن تأثير هذا النوع من المنطق فيه ، فحرمت كتبه أصول الفقه التى مزج فيها الأصول بالمنطق أمثال البرهان والمستصفى وغيرهما من الكتب الهامة ، سواء كانت تعدية هذا الحكم على سبيل القياس أو كان تحت تأثير فتوى خاصة لابن الصلاح فى هذا المقام (٤) . كما كانت لفتوى ابن الصلاح آثار فى حكم المتأخرين من المتزمتين على المنطق والفلسفة بحيث أصبحت وثيقة فى أيدى كل من

(١) شرح السلم للملوى مع حاشية الصبان . ص ٤٠ — ٤٢ .

(٢) نفس المصدر . ص ٣٩ — ٤٠ .

(٣) حاشية الصبان على شرح السلم ص ٤٠

(٤) انظر فتوى ابن الصلاح فى حكم الاشتغال بعلم الأصول . فى كتابه الفتاوى ص ٣٢ وانظر د . على سامى النشار فى مناهج البحث ص ١٨٧ .

يحاول التصدى لهذين العلمين وغيرهما من علوم الأوائل (١) . كالذى رأيناه لدى كل من تاج الدين السبكى (٢) وطاش كبرى زاده . ومن آثار الفتوى ما أصاب الآمدى لاشتغاله بالمنطق والفلسفة . فقد اتهم بأنه فاسد العقيدة يقول بالتعطيل ويذهب مذهب الفلاسفة . وقد كتب بهذا محضر وقع عليه الكثيرون ، وأعلنوا فيه استباحة دمه . وهذا يذكرنا بموقف المتشددين فى المغرب من ابن رشد فقد كتبوا مرسوماً باتهامه بالزندقة والخروج على قواعد الشريعة (٣) . كما يذكرنا من ناحية أخرى بموقف الإكليروس من أحرار الفكر فى العصور الوسطى . ثم موقف رجال اللاهوت من أبى الفلسفة الحديثة « ديكارت (٤) » .

وبعد : فنحن الآن أمام موقف آخر من نقد المنطق . موقف يعتمد على العقل لا على الفتوى الشرعية ، موقف يعتمد على النقد المنهجى العلمى . ذلكم هو موقف ابن تيمية من المنطق .

---

(١) د . توفيق الطويل . قصة النزاع بين الدين والفلسفة . ص ١٢٢ (طبعة القاهرة ١٩٤٧م) .

(٢) ولكن تاج الدين السبكى – تعاطفاً منه مع الغزالى – يرى أن المنطق يجوز الاشتغال به متى اطمأن المشتغل به على قواعد الشريعة فى قلبه .

(٣) انظر بالتفصيل . أرنست رينان . ابن رشد والرشدية ص ٤٧ . وانظر أيضاً عباس العقاد . ابن رشد ص ٢١ .

(٤) انظر : د . توفيق الطويل . قصة النزاع بين الدين والفلسفة . الفصل الثالث من ص ٧٦ ثم ص ١٧٣ . ، وانظر ما ذكره الشيخ مصطفى عبد الرازق عن موقف رجال الدين الإسلامى من الفلسفة وعلومها فى كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية »ص ٨١ – ٩٣ .

البـــــاب الثـــــالث

موقف ابن تيمية من المنطق الأرسطى

يشتمل هذا الباب على فصول ثلاثة هى :

الفصل الأول : موقف ابن تيمية من الحد المنطق .

الفصل الثانى : موقف ابن تيمية من طرق الاستدلال المنطقية .

الفصل الثالث : أثر ابن تيمية فيمن أتوا بعده .

الفصـــــل الأول

موقف ابن تيمية من الحد المنطق

بينا فيما سبق موقف المعارضين للمنطق الأرسطى ،ووجهات نظرهم فى هذه المعارضة ، وتبين لنا من بين طوائف المعارضين ، جماعة من السلفيين الفقهاء كانت أحكامهم على المنطق تقوم على الفتوى الشرعية ، كما كان أهم الأسس التى قامت عليها فتواهم أنه لم يكن لدى الصحابة والتابعين شىء من المنطق ، وينتهون من هذا إلى أنه علم مستحدث فى نطاق الفكر الإسلامى ، ثم بينا أيضاً قيمة فتوى ابن الصلاح بتحريمه .

وهذه المواقف مهما تعددت ، لا ترقى إلى مستوى النقد العلمى ، الذى يقوم على مجانبة التعصب والهوى ، ويسعى إلى كشف الحقيقة العلمية بطريق البرهان العلمى ، لذا نعتبر أن هذه المحاولات تعد بحق متواضعة إلى حد كبير ، إذا قيست بمحاولة ممثل السلفية المتأخر تقى الدين ابن تيمية ، التى سنكشف عنها فى هذه الدراسة . وقد تناول ابن تيمية المنطق الأرسطى بالنقد والمعارضة ، موجهاً حججه إلى الأسس التى يقوم عليها كل من الحد والقياس ، وقد اتخذت هذه الحجج شكلين مختلفين ، كل واحد من هذين الشكلين متوجه إلى كل من الحد والقياس ، فى مقاميه السالب والموجب ، فقد حدد ابن تيمية نفسه بنقض الحصر الذى يدعيه المناطقة حين يقولون على طريق السلب ؛«إن التصورات النظرية لا تنال إلا بالحد » ، و « إن التصديقات النظرية لا تنال إلا بالقياس » وما يقولونه على سبيل الإيجاب « إن الحدود هى طريق التصورات النظرية » و « إن الأقيسة هى طريق التصديقات النظرية».

وهذه الحجج تمثل الجانب الهادم فى نقد ابن تيمية . وسنرى فيما يأتى كيف **أقام على أنقاض المنطق** الأرسطى منطقاً آخر ، ادعى أنه البديل عن المنطق التقليدى فى كل من التصورات والتصديقات . وسنبدأ أولا بالتصورات فنبين حججه التى وجهها إلى الحد فى مقاميه السالب والموجب ، وسنبين

المصادر التى اعتمد عليها ابن تيمية فى هذا النقد إن وجدت . ثم نبين بعد ذلك الجانب الإنشائى فى منطقه ، وقيمة هذا الجانب . وينبغى أن نشير إلى أن ابن تيمية يعنى بالمناطقة فيما يأتى من كلام ، الفلاسفة الإسلاميين الذين أخذوا بمنطق أرسطو ، ونخص منهم بالذكر ، الفارابى وابن سينا . ثم على وجه أخص ، مفكر الإسلام العظيم « أبو حامد الغزالى » .

المقام السالب فى الحدود والتصورات

غاية ابن تيمية فى هذا المقام أن يمنع الحصر الذى يقول به المناطقة من أن التصورات النظرية لا تنال بالحد . وقد وجه إليهم فى هذا المقام أحد عشر وجهاً ، نذكرها ثم نعقب عليها ، بما نراه تأييداً أو معارضة .. يقول ابن تيمية :

الوجه الأول أن يقال : « لا ريب أن النافى عليه الدليل ، إذا لم يكن نفيه بديهياً ، كما أن على المثبت الدليل ، فالقضية — سواء كانت سلبية أو إيجابية — إذا لم تكن بديهية فلا بد لها من دليل . وأما السلب بلا علم فهو قول بلا علم . فقول القائل : « إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد » قضية سالبة وليست بديهية ، فمن أين لهم ذلك ؟ وإذا كان هذا قولا بلا علم ، كان فى أول ما أسسوه القول بلا علم ، فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم ؟ ولم يزعمون ، أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل فى فكره (١) » ؟

ولكى تتضح قيمة ما عليه كلام ابن تيمية فى هذا الوجه من خطأ أو صواب ، ينبغى تصوير المسألة لدى المنطقيين ، ثم بعد ذلك نحكم له أو عليه . يبدأ المناطقة كلامهم بتعريف المنطق ، وببيان الغرض منه ، ثم يقسمون العلم إلى تصور وتصديق . أما عن تعريفه فكما ذكر ابن تيمية ، وأما عن الغرض فيرون — كما قال ابن سينا — أن تكون لدى الإنسان هذه الآلة ، يزن بها كلامه وكلام غيره ، أى أنها نافعة له سواء كان متكلماً أو مخاطباً . ويعنون بالفكر هنا ما يوجد عند الإنسان حين ينتقل من أمور حاضرة فى ذهنه ،

---

(١) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٧ .

متصورة أو مصدق بها ليتوصل بها إلى أمور غير حاضرة . وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه ، وهيأه ، وهذان قد يقعان على وجه صواب ، وقد يقعان لا على وجه صواب . وكثيراً ما يكون الوجه الذى ليس بصواب شبيهاً بالصواب . أو موهماً أنه شبيه به . فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة فى ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة (١) « والشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً ، مثل علمنا بمعنى المثلث . وقد يعلم تصوراً معه تصديق ، مثل علمنا أن كل مثلث تكون زواياه مساوية لقائمتين . وكذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور إلى أن يتعرف . وقد يجهل من جهة التصديق إلى أن يتعلم ، والسلوك الطلبى منا فى العلوم ، إما أن يتجه إلى تصور يستحصل ، وإما أن يتجه إلى تصديق يستحصل . وقد جرت العادة بأن يسمى الشيء الموصل إلى التصور المطلوب قولا شارحاً ، فمنه حد ومنه رسم ونحوه ، وأن يسمى الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب حجة ، فمنها قياس ومنها استقراء ومنهما يصار من الحاصل إلى المطلوب ، فلا سبيل إلى درك مطلوب مجهول إلا من قبيل حاصل معلوم . ولا سبيل أيضاً إلى ذلك مع الحاصل المعلوم إلا بالتفطن للجهة التى لأجلها صار مؤدياً إلى المطلوب (٢) »

وقد نقلت هذا النص على طوله — بتصرف دون إخلال بالمقصود — لكى أستشعر ما يمكن أن يكون رد المناطقة على هذه الحجة ، التى وجهها إليهم ابن تيمية [وبعد إنعام النظر ، ومعاودة القراءة فى هذا المقام فى أكثر من كتاب من كتب المنطق المشهورة ، لم أعثر على كلام صريح فى هذا المقام يفيد ذلك المعنى الذى صوره لهم ابن تيمية (٣) . ولكن يبدو أن ما قاله ابن تيمية هو تصوير لحال المناطقة لا حقيقة قولهم . وأياً ما كان الامر فهل كان المنطقيون بهذه السذاجة ، بحيث يبنون علم الميزان — كما يدعون —

---

(١) ابن سينا . الإشارات . ص ١٦٧ .

(٢) ابن سينا . منطق الإشارات بتصرف ص ١٦٩ — ١٨٤ .

(٣) لابد من القول بأننى وأنا أراجع هذه النقطة المراجعة الأخيرة فى كتب المناطقة ، عثرت على قول صريح فى هذا المعنى لدى الغزالى . فى مقدمة المقاصد ومعيار العلم . وعلى هذا فما قلته عن كلام ابن تيمية أنه تصوير لحالة المناطقة غير مطابق للحقيقة ، والواقع أنه حقيقة قول بعضهم . وإن كان الخلاف فى ذلك لا يغير من الأمر شيئاً .

على غير ميزان من العقل الصحيح ؟ أم كان لهم وجهة نظر ربما لم يتبينها ابن تيمية لأنه ينظر إليهم بمنظار قاتم ؟ سنرى .

إن الذى يفهم من كلام ابن تيمية ، أنه اعتبر القضية التى صور بها لسان حال المناطقة وهى « لا تنال التصورات إلا بالحد » دعوى نظرية خالية من الحجة ، ثم ألزمهم مذهبهم ، وهو أن الدعوى النظرية متى كانت خالية عن الحجة فهى غير مصدقة . ولو صح هذا الفهم لابن تيمية لكان نقضاً للمنطق من أساسه ؛ لأنهم يكونون — والحالة هذه — قد أقاموه على أساس غير سليم . ولكن الذى أفهمه من كلام المناطقة فى هذا المقام ، أنهم لا يعتبرون ما صوره ابن تيمية دعوى بل اصطلاحا . وبيان ذلك أنهم يقسمون العلم إلى التصور وإلى التصديق ثم يقسمون كلا منهما إلى بدهى ونظرى ، ثم يقسمون النظرى من التصورات إلى ما يدرك بالحد ، وما يدرك بغير الحد ، ويعتبرون هذه التقسيمات حاصرة بحيث لا تحتاج إلى دليل . وقد اتفق اصطلاحهم على هذا .

ومعلوم لدى أرباب العلوم والصناعات ، أن الأمور الاصطلاحية لا ينازع فيها ، ولا يمكن أن يقام عليها دليل ، بل ينبغى أن ينظر إليها على أنها من المسلمات ، التى هى مبادئ خاصة بكل علم ، والتى بدونها لا يتم بناؤه ، وقد عبر أرسطو عنها باسم « الأصول الموضوعة » أو « المصادرات » والأصل الموضوع أو المصادرة ، عبارة عن قضية أولية غير قابلة للبرهنة يسلم بها فى العلم (١) .

ولو سلمنا جدلا صحة ما يذهب إليه ابن تيمية ، وهو المطالبة بالدليل على الأمر الاصطلاحى ، فمن أين نأتى بالدليل ونحن ما زلنا نضع أساس العلم ؟ إن الدليل لا بد أن يكون على نمط خاص ، من حيث صحة المقدمات وشروط اقترانها ، ومعرفة ما تتركب منه من الحدود ، كل هذه الأمور لازمة لصحة الدليل . فكأن ابن تيمية يطالبنا — لكى نؤكد له صحة اصطلاح هو بمثابة العرض الذاتى — أن نكون قد عرفنا مقاصد العلم وغاياته . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فى صحة هذا التسليم قياس دورى ؛ لأن

(١) منطق أرسطو ج ٢ ص ٣٤٠ .

معناه أن صحة الاصطلاح متوقفة على البرهان ، والبرهان بدوره متوقف على صحة الاصطلاح .

ويفهم من كلام ابن تيمية أيضاً فى هذا الوجه . أنه ينكر دعوى الحصر ، ومعنى هذا أن لديه طرقاً أخرى تفيد التصورات النظرية غير طريق الحدود ، ولم أعثر على مثل هذا فى كلامه ، إلا ما جاء فى الوجه التاسع من هذا المقام ، والذى مؤداه أن الإنسان قد يتصور أشياء بدون حاجة إلى الحد ، كما يتصور الإنسان جوعه وعطشه وحزنه وفرحه ، وكما يتصور المحسوسات الظاهرة . ويفهم من هذا أن ابن تيمية يخلط بين التصور بمعناه المنطقى والتصور بمعناه النفسى . والذى يبدو لى أيضاً من كلام ابن تيمية أنه كان يبغى النقض دون أن يرينا كيفية البناء ، أما عن الجانب البنائى فى منطقه وخاصة فى الحدود فلم يكن له ملجأ سوى الحدود اللفظية ، وسنبين هذا فى مكانه من هذا البحث .

إذا تقرر هذا فأقول : هذه الحجة غير مقبولة ، لأنها موجهة إلى نقض قول هو فى الحقيقة تعبير عن حال كما أنه غير نظرى فى نظر أصحابه ، لأنه اصطلاح والاصطلاح لا ينازع فيه . وقد يفهم من كلام ابن تيمية معنى آخر ، هو أنه يأخذ الاصطلاح على أنه قضية نظرية ، من غير مراعاة لقصد القائل أو مصدر هذا القول . وإذا صح هذا الفهم فيكون ابن تيمية قد استعمل سلاح المناطقة ، ولكن فى غير موضعه . فكأنه أراد أن يهدم المنطق بالمنطق . وهذا أمر أعتقد أنه لا يرضى ابن تيمية . لأن معناه أن النصوص الدينية المقطوع بصحتها ، وكذا الأقوال المقطوع بكذبها تكون خاضعة للمنطق ، بمعنى أنها أقوال تقبل الصدق والكذب ، فتخضع لتعريف القضية المنطقية .

الوجه الثانى أن يقال : « الحد يراد به نفس المحدود » وليس هذا مرادهم ، ويريدون به « القول الدال على ماهية المحدود » وهو مرادهم ، وهو تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال . فيقال : إذا كان الحد قول الحاد فالحاد إما أن يكون قد عرف المحدود بحد ، وإما أن يكون عرفه بغير حد . فان كان الأول ، فالكلام فى الحد الثانى كالكلام فى الحد الأول ، وهو مستلزم للدور القبلى أو التسلسل فى الأسباب والعلل ، وهما ممتنعان باتفاق

العقلاء . وإن كان قد عرفه بغير حد بطل سلبهم وهو قولهم « أنه لا يعرف إلا بالحد (١) » .

نقول : ما قرره ابن تيمية من أن المنطقيين يرون أن الحد لا يراد به نفس المحدود صحيح . وحجتهم فى هذا أنه لو كان الحد نفس الماهية لكان المعرف معلوماً قبل المعرف والشيء لا يعلم قبل نفسه (٢) . من ثم كان لا بد أن يكون المحدود متصوراً قبل الحد . حتى يكون ذلك الحد كاشفاً له عند المستفهم ومطابقاً له من حيث العموم والخصوص . والذى يزعج ابن تيمية فى هذا المقام هو : كيف تصور الحاد ماهية المحدود حتى يكون حده صحيحاً ؟

إن كان قد تصورها بحد فالكلام فيه كالكلام فى الأول ، فأما أن يتسلسل الأمر أو يدور أو يسلم له ما يقصد وهو أن التصورات ليست مقصورة على الحدود .

والمناطقة لا يألون جهداً فى الإجابة عن هذا التساؤل ؛ ذلك لأنهم يرون أن التصورات ليست كلها نظرية تطلب بالتعريف ، بل منها ما هو بدهى ومنها ما هو نظرى ،والبدهى أساس للنظرى إذ عنده ينقطع التسلسل الذى توهمه ابن تيمية . وهذا أمر مقرر ببديهة العقل ، يقول صاحب الشمسية : « وليس الكل من كل منهما بديهياً ،وإلا لما جهلنا شيئاً ، ولا نظرياً ، وإلا لدار أو تسلسل (٣) » وإذا انتفى هذا بناء على أن إيجابه يقتضى الدور أو التسلسل الممتنعين فقد وجب أن يكون البعض من كل منهما بديهياً والبعض الآخر نظرياً يحصل بالفكر (٤) . ولعمرى إن هذا تقسيم محصور لا يمكن لأحد الاعتراض عليه . والبديهيات فى التصورات والتصديقات التى تكون أساساً فى بناء العلم النظرى ، مركوزة فى النفس ولا تحتاج إلى تأمل ونظر بل تنتهى إليها جميع الأمور النظرية ، وطريقة معرفتها إما بطريق التذكر كما يرى أفلاطون ، أو بطريق الإدراك المباشر كما يرى أرسطو (٥) .

(١) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٨ ونقض المنطق ص ١٨٤ (نشرة محمد حامد الفقى . القاهرة ١٩٥١م) .

(٢) القطب على الشمسية ص ٧٨ ، المواقف الجزء ١ ص ٩٧ .

(٣) القطب على الشمسية ص ١٢ . (٤) نفس المصدر ص ١٦ .

(٥) منطق أرسطو ج ٢ ص ٤٦٣ ، البرهان من كتاب الشفاء لابن سينا مقدمة الدكتور بدوى ص ١١ .

الوجه الثالث : « إن الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات . وأهل العمل والصناعات ، يعرفون الأمور التى يحتاجون إلى معرفتها ، ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال ، من غير تكلم بحد منطقى ، ولا نجد أحداً من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود ، لا أئمة الفقه ، ولا النحو ، ولا الطب ، ولا الحساب ولا أهل الصناعات ، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم . فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود (١) » .

إن المناطقة حين يرون أن الحدود الحقيقية طريق التصور الصحيح ، لا يدعون إطلاقاً أن لا تكون هناك طرق أخرى لتصور الأشياء . ولكن يرون أنها هى الجواب الحقيقى على السؤال عن الماهية . والسؤال عن الماهية يكون فرعاً عن العلم بوجودها ، والعلم بوجودها يقتضى تصورها بشكل ما . ولذا فرق أرسطو بين نوعين من التعريف ، أحدهما التعريف الحقيقى للشىء ، وهو ما يدل على ماهيته ووجوده معاً ، والثانى التعريف اللفظى وهو بيان معناه ، بصرف النظر عن وجوده والعلم به ، وقد مثل له أرسطو بقوله : فأما ماهو عنز أيل فلا يمكن أن يعلم (٢) » . والمناطقة يقررون أن التعاريف والقواعد الموضوعة لكل علم ، هى من قبيل الأعراض الذاتية له ، والتى لا تعرف تعريفاً حقيقياً ، بل يصطلح عليها ، كما أن الحقائق التى تدرك إدراكاً مباشراً ليست من المعرفات ، لأن التعريف عندهم لا يكون إلا للحقائق المركبة .

وعلى هذا فما احتج به ابن تيمية غير وارد على الحدود المنطقية التى تفيد تصور الماهيات تصوراً حقيقياً .

وقد أورد جون استيورت مل من المحدثين هذه الفكرة فقال : « من المسلم به أن العلم قد يتقدم بغير قوانين المنطق ؛ لأن أحكام الناس قد صحت قبل أن توضع هذه القوانين ، أو صدقت أحكام الكثيرين فى كثير من الحالات من غير أن يلتزموا مراعاتها ، وقد أنجز الكثيرون أعمالا ميكانيكية لها خطرها قبل أن يلموا بقوانين الميكانيكا ، وكذلك وجد المقتدرون على

---

(١) الرد على المنطقيين ص ٨ ونقض المنطق ص ١٦٨ .

(٢) منطق أرسطو ج ٢ ص ٤٢٣ .

التفكير السليم دون استخدام قوانين المنطق (١) » . ولكن مل يعترف بأن من طبيعة التفكير لدى جمهور الناس أن يفهموا نظرية الشيء الذى يقومون بعمله ، أو تكون لديهم قواعد وضعها لهم الذين عرفوا هذه النظرية . وبناء على هذا يجب الفصل بين مرحلتين فى معرفة الأشياء . المرحلة الأولى تكون من قبيل المعرفة التلقائية التى لا تدرك الأشياء بعللها بل من طبيعتها مجرد التسجيل فحسب . أما المرحلة الثانية ، فهى مرحلة الإدراك الواعى القائم على معرفة الأشياء بعللها . ومعرفة الأشياء بعللها هى الغاية من العلم لدى أرسطو . لذا نراه يضرب صفحاً عن تعريف الجزئى مع أنه هو الموجود الحقيقى لديه ، وغرضه من ذلك ، أن يقيم العلم على الكلية والماهية المجردة ، لأن العلم يجب أن يكون صادقاً دائماً ، وتبعاً لهذا يجب أن يكون موضوعه ثابتاً لا يقبل الفناء . وأن ينظر إليه على أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن ، وهذه كلها نعوت لا تتفق مع الموضوع الفردى العينى ، إذ هو متنوع متغير عرضة للكون والفساد (٢) .

ولو سلمنا مع ابن تيمية ومل أن بعض الناس يتوصلون إلى معرفة الأشياء من غير حاجة إلى قانون منطقى فهل يلزم من ذلك أن هذا الحكم عام لجميع الناس ؟ نحن نعترف مع ابن خلدون بأن هناك أناساً وهبهم الله صفاء الذهن ، وجودة العقل ، يحصلون على المطالب فى العلوم بدون صناعة المنطق ، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله ؛ فان ذلك أعظم معنى ، ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فيفضى بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب ، كما فطرها الله عليه من دون أمر صناعى (٣) » ولكن ليس معنى هذا أن جميع الناس كذلك ، فاحتاج الأمر إلى قانون صناعى به يستفيد فاقد الحكمة الغريزية من واجدها كما يقول أبو البركات البغدادى (٤) .

---

(١) جون استيورت مل . نظام المنطق . نقلا عن أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل ص ٤٢٩ .

(٢) د . « بدوى » مقدمة كتاب البرهان ص ١٦ .

(٣) ابن خلدون . المقدمة . فصل فى وجه الصواب فى تعليم العلوم وطريق إفادته ص ٤١٦ .

(٤) أبو البركات البغدادى . المعتبر فى الحكمة ج ١ ص ٧ .

ويتبين لنا من المقارنة بين كل من ابن تيمية وجون استيورت مل ، أنه كان للمفكر الإسلامى فضل السبق على الثانى ، مما يؤكد أن ابن تيمية كان له فى مضمار التفكير الإنسانى أثر كبير ، وإنه — بحق — كان يسبق عصره فى كثير من الآراء ، كما سنبين فيما بعد .

الوجه الرابع : أنه إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم ، بل أظهر الأشياء ، « الإنسان » وحده « بالحيوان الناطق » عليه الاعتراضات المشهورة . وكذلك حد الشمس ، وأمثال ذلك . حتى أن النحاة لما دخل متأخروهم فى الحدود ، ذكروا للاسم بضعة وعشرين حداً ، وكلها معترض عليها على أصلهم . والأصوليون ذكروا للقياس بضعة وعشرين حدا ، وكلها معترض عليها على أصلهم ، وعامة الحدود المذكورة فى كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة والأصوليين والمتكلمين معترض عليها . وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلا ، بل منتفياً . فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود ، لم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور . والتصديق موقوف على التصور ، فاذا لم يحصل تصديق ، فلا يكون عند بنى آدم علم فى عامة علومهم . وهذا من أعظم السفسطة (١) .

بينت من قبل ، اختلاف الغاية من الحد عند المنطقيين المشائين وعند غيرهم من بقية الطوائف الأخرى . فالحد المنطقى هو ما يكشف عن ماهية المحدود ويبين طبيعته ، وتقوم هذه الفكرة على أساس ثبوت الكليات التى يتألف منها الحد خارج الذهن ، وهذا مرتبط إلى حد كبير بالمذهب الفلسفى لأصحاب هذا المنهج . من ثم يشترطون فى الحدود أن تتألف من الذاتيات ، أى من الجنس المشترك والفصل المميز . وغير هؤلاء من الذين يخالفونهم فى وجود هذه الكليات خارج الذهن ، يكتفون فى التعريف بما يتميز به المحدود عن غيره فقط ، دون حاجة إلى التركيب ، أى أن يكون تعبيراً يبسط فيه القول عن الشىء دون إخلال به ، أو ابتعاد عن مميزاته وخواصه (٢)

وحجة هؤلاء أن التعريف الحقيقى غير ممكن للإنسان ، وقد عبر السهروردى عن هذه الحجة حين قال : « لجواز الإخلال بذاتى لم يعرف ،

(١) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٨ ونقض المنطق ص ١٨٤ .

(٢) د . عثمان أمين . الفلسفة الرواقية ص ١٢٩ .

وصعوبة تمييز الأجناس والفصول من اللوازم العامة والخاصة (١) » وعلى هذا ، فالاعتراضات التى وجهت إلى تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق قائمة على هذا الاعتبار . وقد عبر عن هذا الموقف الرواقيون قديماً ، كما عبر عنه السهروردى وابن تيمية وغيرهما فى دائرة الفكر الإسلامى . والحق أن هذا المنهج يقوم على التشكيك فى العلم وإن أظهر حسن النية من هذا التشكيك . فالمناطقة حينما يقررون أن الحدود الحقيقية لا تكون إلا بالذاتيات لم يكن قولهم عبثاً ، وإنما كان هذا الاتجاه منهم يقوم على أساس معرفة الثابت فى الأشياء ، من خلال التغيرات العرضية التى تطرأ على ظاهرها ، ووضعوا لهذه المعرفة ضوابط ، وهذه الضوابط بها يتميز الذاتى من غير الذاتى ، فالذاتى للشيء هو ما لا يتصور الشيء موجودا بدونه ، بل يسبق تصوره تصور الشيء نفسه . فالمثلث مثلا لا يمكن أن يتصور موجوداً ما لم يتصور السطح المستوى والخطوط المتقاطعة والمثلثية (أى الزوايا الثلاث) كما أن الخط لا يتصور ما لم تتصور النقطة . وعلى هذا فتعريف الأشياء تعريفاً حقيقياً لدى المناطقة ، يقوم على المعرفة الكاملة بذاتياتها التى تكون بها ، ويعتبرون هذا هو التعريف العلمى .

ولو قارنا بين تعريف هؤلاء وتعريف مخالفيهم ، لتبين لنا الفرق واضحاً بين كلا التعريفين . فتعريف الإنسان لدى المعارضين للتعريف الأرسطى هو « المنتصب القامة البادى البشرة العريض الأظفار (٢) » وهذا التعريف يتجه إلى المعنى الظاهر من الإنسان وهو أشبه ما يكون بالتعريف اللفظى ، الذى يشرح اللفظ ويوضحه دون أن يتجه إلى بيان حقيقة المسمى . وهذا النوع من التعريف يقره المناطقة ، ولكن ليس له ما للأول من قيمة علمية(٣) وقد قرر أرسطو أن التعريف الحقيقى ليس من طبيعته أن يكون من أى إنسان اتفق ، كما أنه لا يكون من أى شيء اتفق ، وأنه ليس للشيء إلا حد

(١) السهروردى . حكمة الإشراق شرح القطب الشيرازى . ط حجر . طهران . ص ٦١

(٢) القطب الشيرازى . شرح حكمة الإشراق ص ٦١ ط . حجر ١٣١٣ هـ .

(٣) يقول أرسطو : « فالحد هو القول هو الدال على ماهية الشيء ، وقد يوصف بأنه قول مكان اسم ، أو قول مكان قول ، فأما الذين يجعلون الصفة بالاسم كيفما كان فمن البين أنهم ليسوا يوفون تحديد المعنى « المنطق ج ١ ص ٤٧٤ »

حقيقى واحد ، كما قرر أن الوصول إلى الذاتيات أمر صعب (١) ، ولكن ليس معنى هذا أننا لن نصل إلى حد حقيقى أبداً ؛ فان هناك فئة ممتازة من طبيعتها أن تصل إلى تلك الحدود . وما ذكره ابن تيمية من الاعتراضات الواردة على حد الشمس ، صحيح عند من عرفها بأنها كوكب يضىء نهاراً ؛ لأن النهار لا يعرف إلا بها . فأخذ النهار فى التعريف فيه دور فاسد . وقد أشار أرسطو إلى ذلك بقوله : « وموضع آخر — أى من مواضع الإخلال بالحد — إن كان استعمل المحدود نفسه ، مثلما يحد الشمس بأنها كوكب يظهر نهاراً . وذلك أن من استعمل النهار فقد استعمل الشمس (٢) . وأيضاً ما ذكره ابن تيمية من اختلاف النحاة والأصوليين فى حد كل من الاسم والقياس لا ينهض حجة على بطلان توقف التصورات الحقيقية على الحدود ، فان تعريف قضايا العلوم ليس من قبيل التعريف الحقيقى بل تحد العلوم ومسائلها بالرسوم ، يقول الرازى شارح الشمسية « لا بد من تصور العلم برسمه ، ليكون الشارع فيه على بصيرة فى طلبه ، فاذا تصور العلم برسمه وقف على جميع مسائله إجمالا ، حتى إن كل مسألة منه ترد عليه علم أنها من ذلك العلم (٣) » على أنه ينبغى الإشارة إلى أن الاتجاه بالحد إلى المعنى المنطقى ، كان رد فعل لموقف السوفسطائيين الذين كانوا يعتبرون أن حقائق الأشياء تتبع تصوراتنا . من ثم كانت تختلف لديهم تعريفات الشىء الواحد تبعاً لاختلاف النظر إليه . وقد كان هذا الموقف أحد الظروف المواتية التى ألهمت أرسطو وضع المنطق كما يرى بعض الباحثين (٤) .

الوجه الخامس : « إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحد الذى هو الحقيقى ، المؤلف من الذاتيات المشتركة والمميزة ، وهو المركب من الجنس والفصل القريبين ، وهذا الحد إما متعذر أو متعسر كما قد أقروا بذلك . وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائماً أو غالباً . وقد تصورت الحقائق . فعلم استغناء التصورات عن الحد (٥) » .

(١) أخذت دراسة مشاكل الحد لدى أرسطو مكاناً كبيراً استغرق المقالة السادسة من طوبيقا (انظر . المنطق ج ٢ ص ٦٢٤ — ٦٧٢) .

(٢) منطق أرسطو ج ٢ ص ٦٣٦ . (٣) القطب على الشمسية ص ٥ .

(٤) انظر بالتفصيل . دكتور محمود قاسم . المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٦ ، ٧

(٥) ابن تيمية . الرد . ص ٩ .

فى هذا الوجه يعمد ابن تيمية إلى الإيهام ، كما أوهم فى بعض الوجوه السابقة متخذاً من اعتراف المناطقة بتعذر الحدود حجة ضدهم . وقد بينا من قبل أن المناطقة يقررون أن من الأشياء مالا تتصور بذاتياتها ، بل بأعراضها ، فهم لا يقصرون مجرد التصور على الحدود ، بل يقصدون التصور الحقيقى فقط . وإذا تقرر هذا فنقول : أن ما احتج به ابن تيمية من تصور كثير من الحقائق دون توقف على الحد غير وارد على التصورات الحقيقية .

وما اعترف به المناطقة من تعذر الحدود أو تعسرها إنما كان مرده لديهم إلى صعوبة التمييز بين الأشياء الحقيقية وما يلابسها ، كما أن ما وضعوه من قواعد لسلامة التعريف كان منهم حرصاً وتنبيهاً ، حتى لا يؤخذ تصور فى حد تصور آخر . يقول الغزالى : « الحد مستعصى على القوة البشرية إلا عند غاية التشمير والجهد، فمن عرف ما ذكرناه فى مثارات الاشتباه فى الحد ، عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن كل ذلك إلا على الندور (١) ».

ويقول الساوى : « اعلم أن القانون الذى أعطيناه فى الحد الحقيقى من جمع الذاتيات بأسرها وترتيبها يصعب جداً ، إذا لا يعثر على جميع الذاتيات دائماً فى كل شىء ، فربما كان للشىء فصول عدة ، فاذا وجد بعضها وحصل التميز ، وقع الظن فى الأكثر بأن لا فصل غيره ، وكذلك الوقوف على الجنس القريب صعب جداً ، فربما يؤخذ البعيد على اعتقاد أنه قريب ، وربما اشتبهت اللوازم البينة للشىء بذاتياته ، فتؤخذ بدل الذاتيات ، ويركب الحد منها . والذهن لا ينتبه للفرق بين الذاتى واللازم البين فى جميع الأشياء ، إذ هى متقاربة جداً فى بيانها للشىء الواحد ، وامتناع فهم الشىء دون فهمها (٢) » .

ولما كان معيار الحق لديهم هو معرفة الأشياء على ما هى عليه فى الواقع ونفس الأمر ، أى معرفتها بعللها ، فقد قرروا أن أى معرفة تجئ من غير هذا السبيل ، هى معرفة ظنية ، ولا يهمهم والحالة هذه أن يكون طريق إدراكها سهلا بالقياس إلى طريقهم . وإذا كان هذا شأن الوصول إلى الحد

(١) الغزالى . معيار العلم ص ١٥٩ — ١٦٠ ط . الكردى ١٣٢٩هـ .
(٢) الساوى . البصائر النصيرية . ص ٤٣ .

الحقيقى عند المناطقة فما هو شأنه عند غيرهم ؟ إن الاسميين عموماً يرون أن الوصول إلى الحد ليس مستعصياً ، كما يزعم المناطقة ؛ لأن الحدود ليست للأشياء من حيث إنها قائمة على ذاتيات موجودة فى الخارج — بل للأسماء التى يتصور الذهن أوصافها .

وإذا كان هذا شأن الحد عند هؤلاء ، فان الوصول إليه فى غاية السهولة ، لأن صحته لا تتوقف على مطابقة أوصافه الذاتية التى يراد التعبير عنها باللفظ ، على الأوصاف الخارجية الواقعية ، بل على ما يعتبره الذهن أوصافاً للشىء المحدود . من ثم يكون الحد حداً للاسم لا للشىء ، يقول أبو البركات البغدادى معبراً عن رأى الاسميين عموماً ورأيه على وجه الخصوص : « اعلم أن الحدود إنما هى حدود بحسب الأسماء ، والأسماء أسماء لها بحسب الحدود ، بل أقول : إن الأسامى إنما هى بحسب المعانى ، والمعانى معان لها وبحسبها فهى للموجودات . أما البسيطة فللبسيطة وأما المركبة فللمركبة من تلك البسائط ، وتلك هى حدودها ، والأسامى لما فى الأذهان أولا كما قيل ، وللموجود ثانياً وبحسب ما حصل منه فى الذهن ؛ فان الشىء قد يسمى باسم بحسب صفة أو أوصاف ، فيكون الحد الذى بحسبه مركباً من تلك الأوصاف ، أو من النسبة وتلك الصفة ، كما يسمى الإنسان بالكاتب وينعت به ، فانه إنما يقال عليه هذا الاسم بحسب كتابته فيكون حده الذى بحسبه أنه فاعل الكتابة ، وكما يسمى بالعالم وينعت به ، فيكون حده الذى بحسبه أنه الذى له علم ، وكما يسمى بانسان فيكون حده الذى بحسبه « الحيوان الناطق » وكذلك فى العكس إنما يقال له إنسان من جهة حيوانيته ونطقه ، وكاتب من جهة ما يفعل الكتابة ، وعالم من جهة ما له علم ، وله بحسب كل حد صفات عامية وخاصية ، يتركب منها ذلك الحد ، كما له من جهة إنسانيته « الحيوان الناطق » ومن جهة كاتبيته الفاعل للكتابة (١) » وهذا تعبير واضح من أبى البركات عن رأى المتكلمين فى المهايا ، حيث يقولون أنها اعتبارية

(١) أبو البركات البغدادى . المعتبر ج ١ ص ٦٢ ، ويرى الرازى أن الحد إن كان المراد منه تفصيل ما دل عليه الاسم كان سهلا ، وإن كان الغرض منه معرفة الماهيات الموجودة كان ذلك فى غاية الصعوبة (انظر الزركشى البحر المحيط ج ١ ص ٣٤) .

لا حقيقية . وهذا الموقف عموماً مرتبط أشد الارتباط بموقف كل مفكر من مسألة الكليات وموضع وجودها .

ويبين أبو البركات عن اعتبارية الحدود بعقد مقارنة بين الحد والاسم ، من حيث إن كلا منهما بحسب ما يعتبره المسمى أو الحاد فيقول : « وكما أن المسمى إنما يسمى ما يعرفه ومن حيث يعرفه ، فكذلك الحاد إنما يحد ما يسميه ومن حيث يسميه ، فني كل حد وبحسب كل اسم صفات ذاتية ، وإن كان لذلك الشيء المحدود بحسب اسم آخر ومن جهة حد آخر صفات عرضية ، وتكون أيضاً ذاتيات ذلك الحد الذى بحسب ذلك الاسم عرضيات لهذا المحدود ، من حيث تحد بهذا الحد ، ويسمى بهذا الاسم ؛ فان الكاتب كما أنه عرض للإنسان من حيث هو إنسان أعنى « حيواناً ناطقاً » كذلك الإنسان أعنى « الحيوان الناطق » عرض للكاتب من حيث هو كاتب ، وهذه العرضية فى المفهوم وعند التصور ، كما أن الذاتية بحسب ذلك فالبياض ذاتى للأبيض فى مفهوم أبيضيته ، وإن كان عرضياً له فى مفهوم إنسانيته ، وكذلك النطق ذاتى للإنسان فى مفهوم إنسانيته ، وإن كان عرضياً لمفهوم أبيضيته أو كاتبيته (١) » .

والحق أن التعريف القائم على هذا الاعتبار هو تعريف لحالات معينة ، لا تنطبق على المعرف فى جميع الحالات . فمثلا إذا عرفت الإنسان فى حالة كتابته بأنه من يفعل الكتابة أكون قد عرفته من خلال الحالة التى هو عليها والملابسة له . ويترتب على هذا أن يكون للشيء الواحد عدة تعاريف بعدد الحالات التى يكون عليها . وليس الحد فى هذه الحالة واقعاً فى طريق ما هو . ولكن جواباً على ماذا يفعل أو ما حالته . وهناك فرق واضح بين السؤالين ، الأول عن الماهية ، والثانى عن حالة خاصة من حالات وجودها . كما أن هناك فرقاً واضحاً بين اعتبار كل من المنطقيين والتصوريين — الذين يمثلهم أبو البركات — للذاتى والعرضى وحقيقة الفرق بينهما . وابن تيمية فى هذا المقام يقول فى وضوح برأى أبى البركات ، ويستجيد رده على ابن سينا فى القول بصعوبة الحد ، ورده عليه فى الفرق بين الذاتى والعرضى بما يبين

---

(١) أبو البركات البغدادى . المعتبر ج ١ ص ٦٢ .

فساده ، يقول ابن تيمية « واعترض أبوالبركات على ماذكره ابن سينا بما يبين فساد الفرق بين الذاتى المقوم والعرضى اللازم (١) .

ونظرية التصور لدى التصوريين عموماً — ومنهم أبو البركات وابن تيمية — قائمة — كما قلت من قبل — على نظريتهم فى المعرفة والوجود ، والتعريفات عندهم أحرى أن تكون وصفاً لتكويننا للموضوعات ، أى لتصورنا الذهنى لها ، لا أن تكون تعريفات للموضوعات أنفسها . وحجتهم فى ذلك أن المعرفة ظاهرة نفسية ، أى فعل باطن يصدر عن العارف ويستقر فيه ، ومتى كانت هذه طبيعة المعرفة ، فهى لا تقع إلا على موضوع باطن ، فلا يسع المعرف — بناء على هذا — أن يعرف الشىء إلا من خلال ذاته ، ويقوى هذه الحجة لديهم أن الإحساس لا يوجد إلا فى الحاس ، فمن التناقض وضع الإحساس فى شىء غير حاس هو المادة . ثم كيف يمكن أن تجىء الأشياء إلى الذهن ؟ وكيف يمكن أن تؤثر فى النفس مع ما بينهما من تغاير ؟ وإذا كانت الأشياء موجودة ، فهى واقعة فيما وراء الفكر ، بحيث يمتنع عليه التحقق من المطابقة بينه وبينها ، على حد التعريف السائد للحقيقة ؛ فان المضاهاة بين الفكر العارف والموضوع المعرف تستلزم إمكان إدراك الموضوع عن غير طريق الفكر ، إذ أن الموضوع إن أدرك بالفكر فقد صار فكراً ، ولم يعد هو الموضوع فى ذاته . فعلى أى الوجوه قبلنا المسألة لم نجد إلا أن الفكر يظهرنا على انفعاله لا على الأشياء ، وإن الحقيقة فى المعرفة هى اتساق التصورات فى الفكر الخالص (٢) .

وأول ما يؤخذ على هذا المذهب هو معارضته لشهادة الوجدان ، فان التصديق بموضوعات التصور فطرى مشترك بين الناس جميعاً . ولولا وجوده الموضوعى الخارجى ، لم يوجد ما يسمى بالتصور لموجود حقيقى ، كما أن التصور لا يمكن أن يكون للأسماء بل لمدلولاتها ، فحين نتصور الثلج مثلا وبرودته وبياضه نقصد الشىء المسمى ثلجاً ، وأن هذا الشىء بارد أبيض . ولا نقصد معانى الثلج والبرودة والبياض فى فكرنا ، وحين نتصور الشمس

(١) ابن تيمية . الموافقة جـ ٣ ص ٢٢٣ على هامش منهاج السنة (الطبعة الأولى . القاهرة ١٣٢٢هـ) .

(٢) يوسف كرم . العقل والوجود ص ٧٤ .

حارة مسخنة مضيئة نقصد الشيء المسمى شمساً ، وأن هذا الشيء حار مسخن مضيء ، ولا نقصد معاني الشمس والحرارة والتسخين والإضاءة في فكرنا ، وحين نتصور المثلث وخصائصه نقصد ذات المثلث ، وأن هذه الذات زواياها الثلاث مساوية لقائمتين ، ولا نقصد أن تصورنا للمثلث هو الذي له هذه الخاصية ، وهذا يقال في سائر الموضوعات محسوسة ومعقولة وفي علاقاتها بعضها ببعض ، مثل ما إذا قلنا : إن الماء يصدئ الحديد ، فلسنا نعتقد أننا بهذا القول نعبر عن نسبة بين معنيين من المعاني المدركة لدينا ، وإنما نعتقد أننا نعبر عن قانون موضوعي ونسبة حقيقية بين الماء والحديد (١) » .

الوجه السادس : « ان الحدود الحقيقية عندهم لا تكون إلا للحقائق المركبة ، وهي الأنواع التي لها جنس وفصل ، وأما ما لا تركيب فيه ، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس كما مثلوا له بالعقول . فليس له حد ، وقد عرفوه ، وهو من التصورات المطلوبة عندهم فعلم استغناء التصورات عن الحد . بل إذا أمكن معرفة هذه بلا حد ، فمعرفة الأنواع أولى ، لأنها أقرب إلى الحس وأن أشخاصها مشهودة . وهم يقولون : إن التصديق لا يقف على التصور التام الذي يحصل بالحد الحقيقي ، بل يكفي فيه أدنى تصور ولو بالخاصة ، وتصور العقول من هذا الباب . وهذا اعتراف منهم بأن جنس التصور لا يقف على الحد الحقيقي (٢) » .

ان ما قاله ابن تيمية من اعتراف المناطقة بأن الحدود الحقيقية لا تكون إلا للحقائق المركبة صحيح ، فالمناطقة يقرون هذا ، كما يعترفون بأن الحقائق البسيطة لا يكون تعريفها من قبيل التعريف الحقيقي ، بل من قبيل التعريف الرسمي ، الذي يكفي فيه الخواص ، وقد يجوزون التعريف بالمثال ، إذا لم يكن هناك سبيل سواه ، فقد نقل أن أرسطو قال في تعريف المادة : « هي بالنسبة للجوهر ما يكون البرنز بالنسبة للتمثال (٣) » .

والنتيجة التي وصل إليها ابن تيمية في هذا المقام ، وهي قوله : « فعلم استغناء التصورات عن الحد » فيها مغالطة ظاهرة ذلك لأنه إذا كان قد قرر

---

(١) يوسف كرم . العقل والوجود ص ٧٤ .

(٢) ابن تيمية . الرد . ص ٩ .

(٣) زكي نجيب محمود . المنطق الوضعي . ص ٧٨ .

رأى المناطقة فى الحدود الحقيقية كمقدمة لحجته، وأن هذه الحدود لا تكون إلا للحقائق المركبة ، وأن ما خالف ذلك يعرف بغير طريق الحدود الحقيقية ، فكان ينبغى أن تكون النتيجة بناء على هاتين المقدمتين أن يقول : « فعلم استغناء بعض التصورات عن الحد » . وابن تيمية هنا أيضاً يغالط فيخلط بين المعرفة القائمة على الإدراك المباشر وهى معرفة المحسوسات من الأشخاص والأفراد ، وبين معرفة الأنواع والأجناس . فمعرفة شخص زيد مثلا تخالف معرفته كرمز للنوع ، فالمعرفة الأولى تقوم على معرفة الأعراض التى تميزه عن غيره من الأفراد ، من طول وعرض وما إلى ذلك . أما معرفته كممثل للنوع فتقوم على إدراك الثابت فيه ، والذى يمكن أن يطبق على أى عدد ممكن من الأفراد .

وقد بينت فيما مضى أننا لو كنا بازاء معرفة الأشياء من خلال عوارضها، لما كان للتعريف نهاية ممكنة فى مقدورنا لأن الأشياء لا نهاية لها بالنسبة لنا ، ويترتب على هذا أن تكون الأحكام على الأنواع غير ممكنة كذلك ، فكيف أحكم على شخص ما بأنه قابل للصنعة ، إلا إذا كنت أعلم أنه كائن مفكر ، أى حيوان ناطق،ولا أحكم عليه بذلك إلا بعد تجريده من جميع العوارض المشخصة .

وابن تيمية فى هذا المقام يبين عن رأيه فى المعرفة وفى الوجود ، فأساس المعرفة لديه هو المحسوسات ، والوجود للكليات لديه وجوده ذهنى ، وهو فى هذا المقام يقف فى مصاف المفكرين الحسيين أمثال « هيوم » و « هوبز » و « جون استيورت مل» . بيد أن هذا الموقف لديه مرتبط بعقيدته الدينية لا بفكر فلسفى متطرف ، فان الاعتراف بوجود الكليات فى الخارج ، وجودا ثابتاً أزلياً ربما يجعل منها مثالا للمثل الأفلاطونية التى قال بها أفلاطون ، أو الصور النوعية التى قال بها أرسطو ، (وابن تيمية لا يوافق على هذا ، لأن فيه خطراً على الدين فى نظره) ، وسنزيد هذه النقطة بحثاً عند بيان رأى ابن تيمية فى الحد وما ينبغى أن يكون عليه .

وقد وقع ابن تيمية فى تناقض واضح بين ما نقله عن المناطقة فى هذا الوجه ، وما نقله عنهم فى الوجه الأول من هذا المقام ، فقد ذكر هناك عن المناطقة أنهم يقولون أن التصورات غير البديهية لا تنال إلا بالحد ، وهذا

تعميم منه قد بينا خطأه فى موضعه ثم نقل هنا عنهم أنهم يقولون بأن أى تصور كاف فى أن يكون أساساً للتصديق ، فكيف يدعى هناك أن ما ذكره كان قول المناطقة ، وكيف ينسجم ذلك مع ما ذكره هنا ؟

والمناطقة يرون أن كون الحد دالا على الماهية مفيداً لتصور الذات ، إنما هو بالقياس إلى من يعلم وجود الشيء . أما من لا يعلم ذلك ، فهو فى حقه دال على معنى الاسم ، شارح لمفهومه ، فاذا حصل منه العلم بوجوده ، صار هذا القول بعينه فى حقه دالا على الماهية بحسب ذات الشيء (١) . فكأن القول الواحد له وظيفتان باعتبارين مختلفين (٢) ، وهذا اعتراف منهم بأن التصور الحقيقى لابد أن يكون مسبوقاً بالعلم بوجود الشيء المعرف كمن يعلم بوجود الإنسان ولكن لا يعلم ماهيته ، فيقال له هو « الحيوان الناطق » . وقد يعترض معترض فيقول : بأى طريق عرف وجود الشيء قبل العلم بحقيقته ؟ ويجيب المناطقة بأن معرفته تكون إما بالإدراك المباشر ، وإما بالسماع عن الغير ، ومعرفته فى هذه الحالة تكون معرفة غير علمية فى نظرهم ، لأنها مجرد تسجيل لظاهر الشيء المعرف ، دون معرفة ذاتياته التى هى علل فى بيان ماهيته . والتصور المحكوم بتقدمه على التصديق هو التصور بحسب المعنى لا تصور الماهية . وعلى هذا فمطلق التصور لا يتوقف على الحدود الحقيقية ، كما أن التصديق متوقف على مطلق التصور . وبهذا يتبين لنا أنه لا أساس للاعتراض المذكور .

الوجه السابع : « إن مستمع الحد إن لم يكن عارفاً قبل ذلك بمفردات تلك الألفاظ ، ودلالتها على معانيها المفردة ، لم يمكنه فهم الكلام . والعلم بأن اللفظ دال على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصور المعنى ، وان كان متصوراً لمسمى اللفظ ومعناه قبل استماعه ، امتنع أن يقال إنما تصوره باستماع اللفظ ، لأن فى ذلك دورا قبلياً ، إذ يستلزم أن يقال : لم يتصور المعنى حتى سمع اللفظ وفهمه ولم يمكن أن يفهم المراد باللفظ حتى يكون قد تصور

(١) الساوى . البصائر النصيرية . ص ٤١ .

(٢) يقول المناطقة : « الحدود قبل الهليات حدود اسمية ، وهى بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقية »(محمد رضا المظفر . المنطق ص ١٠٩).

المعنى قبل ذلك (١) . وما يترتب على المحال محال ، فبقى أن يقال أن التصور غير موقوف على سماع ألفاظ الحد (٢) » .

النوع الأول من الترديد الذى أشار إليه ابن تيمية هو من قبيل التعريف اللفظى ، ذلك لأن مستمع اللفظ إن لم يكن عالماً بدلالته على معناه ، كان معنى ذلك أنه طالب شرح الاسم ، كمن سمع لفظ العقار ولكنه لم يعلم أنه دال على الخمر ، والخطب معه هين كما يقول المناطقة ، إذ لا يحتاج الأمر أكثر من استبدال لفظ لا يعلم دلالته على المعنى بلفظ آخر يعلم دلالته على المعنى. فيقال مثلا العقار هى الخمر ، فالمعنى هنا — وهو الخمر — سابق تصوره على تصور دلالة لفظ العقار عليه .

وأما الشق الثانى من الترديد فاننا نقول فيه : أن مستمع الحد عارف بالألفاظ ودلالتها على معانيها ، من حيث هى ألفاظ مفردة وليست تعبيراً عن حقيقة مركبة ، فمثلا يدرك مستمع الحد تماماً معنى الحيوان ، ومعنى الناطق ، ولكنه يغفل دلالتها على حقيقة الانسان ، فاذا ما سأل عن الانسان ما هو ، فقيل له : أنه الحيوان الناطق . كان ذلك الحد تنبيهاً له على أن ما عرفه سابقاً على سبيل الانفراد هو نفسه المعبر عن حقيقة المسئول عنه ولذا يقول المناطقة : « إن التصور المحكوم بتقدمه على التصديق هو تصور بحسب معنى الاسم لا بحسب الذات . أما التصور بحسب الذات ، فهو بعد العلم بوجود الشيء والتصديق به . وعلى هذا فليس لقائل أن يقول : إذا كان الحد لا يفيد التصور إلا بعد العلم بالوجود والتصديق به ، والتصديق به لا يمكن إلا بعد التصور فالحد لا يفيد التصور إلا بعد التصور وهو دور ، ذلك لأن التصور الذى يفتقر إليه التصديق هو تصور معنى الاسم والمراد به ، فان من لا يفهم المراد بلفظ الحد — أى باللفظ الذى جاء الحد لبيان معناه وهو اللفظ الدال على المحدود كالانسان مثلا — لا يمكنه الحكم بوجوده أوعدمه (٣) .

ثم يقرر المناطقة أن التصور السابق على التصديق ، ليس من شرطه أن يكون بحيث لو علم وجود الشيء كان هو بعينه تصوراً لحقيقة الذات وماهيته

(١) ابن تيمية . الرد . ص ١٠ (٢) د.على سامى النشار . مناهج البحث . ص ١٩٥ .
(٣) الساوى . البصائر النصيرية . ص ٤١ — ٤٢ .

بتصور ذاتياته ، بل ربما كان تصوراً له من جهة عارض من عوارضه أو لازم ، أو من جهة بعض الذاتيات دون بعض — أو كان تصوراً له على خلاف ما هو عليه ، وأكثر تصورات الجمهور فما يبنون عليه الأحكام التصديقية ليس تصوراً لحقيقة الذات كما هى ، مثل ما يتصورون من معنى الروح ، والسماء ، والعقل ، والهيولى والطبيعة وغير ذلك (١) .

إذا تقرر هذا فنقول : إن المحال المرتب على الدور أو التسلسل كما ذكره ابن تيمية صحيح لو كنا نقول بأن الحد يصور شيئاً كان مجهولا لنا من كل وجه ،ولكن تبين لنا مما تقدم أن الحد يفيد مجرد التنبيه على أن المتصور من قبل — وليكن الحيوان مثلا — هو جزء من ماهية الانسان . وعلى هـــذا فقول ابن تيمية : « ان التصور غير موقوف على سماع ألفاظ الحد » فيه تعميم ينبغى أن نخصص — بمطلق التصور . لا التصور الحقيقى .

الوجه الثامن : « ان الحد إذا كان قول الحاد فمعلوم أن تصور المعانى لا يفتقر إلى الألفاظ ، فان المتكلم قد يتصور معنى ما يقوله بدون لفظ : والمستمع قد يمكنه تصور تلك المعانى من غير مخاطب بالكلية ، فكيف يمكن أن يقال : لا تتصور المفردات إلا بالحد الذى هو قول الحاد (٢) ؟ .

لا أدرى من أين أتى ابن تيمية بهذه القضية العامة وهى قوله : « فمعلوم أن تصور المعانى لا يفتقر إلى الألفاظ » ؟ . وإذا صحت هذه القضية فكيف يكون شأن هذه المعانى ؟ أتكون إحساساً باطنياً بشىء مجهول لا يستطاع صبه فى قوالب من الألفاظ والكلمات ؟ إن صح هذا فلا نعترف بأنه من قبيل التصورات المنطقية، بل هو أشبه ما يكون بمعان غائمة تدور فى النفس لا يستطاع ضبطها. ومعلوم أن الحد يقع جواباً فى السؤال عن الماهية. والطالب لحقيقة إنما يطلبها ببيان الألفاظ الدالة عليها . والقضايا التى رتبها ابن تيمية على القضية الأولى هى مثلها خاطئة ، وعلى هذا فالنتيجة التى نشأت عن هذه المقدمات خاطئة .

ولنستمع إلى الفارابى يقرر موضوع المنطق كما يراه المنطقيون ، ليتبين لنا أن ابن تيمية يخلط بين التصورات فى المنطق وسواها من التصورات

---

(١) نفس المصدر . (٢) ابن تيمية . الرد ص ١١ ونقض المنطق ص ١٨٧ .

الأخرى . أى التصورات بمعناها النفسى . يقول الفارابى : « وأما موضوعات المنطق ، وهى التى فيها تعطى القوانين فهى المعقولات من حيث تدل عليها الألفاظ ، والألفاظ من حيث هى دالة على المعقولات ، وذلك لأن الرأى إنما نصححه عند أنفسنا بأن نتفكر ونروى ونقيم فى أنفسنا أموراً ومعقولات شأنها أن تصحح ذلك الرأى . ونصححه عند غيرنا بأن نخاطبه بأقاويل نفهمه بها الأمور والمعقولات التى شأنها أن تصحح ذلك الرأى . وليس يمكن أن تصحح أى رأى اتفق ، بأى معقولات اتفقت ، ولا أن نوجد تلك المعقولات بأى عدد اتفق ، ولا بأى أحوال وتركيب وترتيب اتفق ، بل نحتاج فى كل ما نلتمس تصحيحه إلى أمور ومعقولات محددة ،وإلى أن يكون بعدد ما معلوم ، وعلى أحوال وتركيب أو ترتيب معلوم . وتلك ينبغى أن تكون لحال ألفاظها التى بها تكون العبارة عنها عند تصحيحها لدى غيرنا ، فلذلك نضطر إلى قوانين تحوطنا فى المعقولات وفى العبارة ، وتحرسنا من الغلط فيهما (١) » .

ويقرر الفارابى أن المعقولات والأقاويل التى تعبر عنها يسميها (القدماء) النطق والقول ، فيسمون المعقولات القول والنطق الداخل المركوز فى النفس ، والذى يعبر به عنهما القول والنطق الخارج بالصوت ، والذى يصحح به الإنسان الرأى عند نفسه هو القول المركوز فى النفس ، والذى به يصححه عند غيره هو القول الخارج بالصوت (٢) » .

فالمنطق — إذن — يعطى القوانين التى سلف ذكرها ، وهو يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطى من قوانين الألفاظ ، ويفارقه فى أن علم النحو إنما يعطى قوانين تخص ألفاظ أمة ما ، وعلم المنطق إنما يعطى قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها (٣) .

ان الملاحظ على ابن تيمية أنه ينظر إلى الأمور من خلال فهمه الخاص —وهذا لعمرى شىء عظيم— ولكنه خطير . أما عظمته فتقوم على محاولة اعتبار الأشياء بالفكر الذاتى ، دون التقليد لآراء السابقين ثم محاولة نقض

---

(١) الفارابى : إحصاء العلوم . ص ١٧

(٢) نفس المصدر . ص ١٨ .

(٣) نفس المصدر .

آرائهم بما اعتبره هو . وأما خطورته فتأتى من ناحية العقل نفسه ، لأنه يفرض فى الأشياء نقطة ينبغى البدء منها ، هذه النقطة تمثل مبادىء كل علم ومصادراته واصطلاحاته ، ولولا ذلك لم نصل قط إلى قوانين علمية ثابتة .

الوجه التاسع : «ان الموجودات المتصورة إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة ، كالطعم واللون والريح ، والأجسام التى تحمل هذه الصفات . وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة ، كما يتصور الأمور الحسية الباطنة الوجدية ، مثل الجوع والشبع والحب والبغض ، والفرح والحزن ، واللذة والألم ، والارادة والكراهية والعلم والجهل ، وأمثال ذلك . وكل من الأمرين قد يتصوره معيناً ، وقد يتصوره مطلقاً أو عاماً . وهذه التصورات جميعها غنية عن الحد ، ولا يمكنه تصور شىء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده (١) .

قلت فى وجه سبق : ان ابن تيمية يخلط بين التصور بمعناه النفسى والتصور بمعناه المنطقى ، والأول يقوم على الإدراك الحسى المباشر للأشياء ، سواء كانت هذه المدركات إحساسات ظاهرة ، كما قال ابن تيمية ، أو باطنة ، وهذا النوع يعزله المناطقة عن موضوع الحدود ويطلقون عليه اسم « اللامعرفات (٢) » . أما التصور المنطقى فهو تصور مهايا الأشياء ذوات الحقائق المركبة . وعلى هذا فما احتج به ابن تيمية هنا على أنه وجه يثبت عدم احتياج التصورات إلى الحدود ، غير وارد على التصورات المنطقية ، ويكاد يكون هذا الوجه ترديداً لما قاله الرازى وهو يقرر ضرورية المعارف التصورية ، فبعد أن ساق وجهين على ذلك قال : «ظهر لك أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه أو وجد فى فطرة النفس كالألم واللذة ، أو من بديهة العقل ، كتصور الوجود والوحدة والكثرة ، أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام ، فأما ما عداه فلا يتصوره ألبتة ، والاستقراء يحققه (٣) .

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ١١ ونقض المنطق ص ١٨٦ .

(٢) عبد الرحمن بدوى . المنطق الصورى ص ٨١ ، وأيضاً الساوى . البصائر النصيرية ص ٤٢ .

(٣) الرازى . المحصل . ص ٥ .

والتناقض فى هذا الكلام واضح بحيث لا يحتاج إلى دليل أو إمعان نظر ، ذلك لأنه قرر أن المعارف التصورية كلها ضرورية ، ثم اعترف هنا بأن ما يركبه العقل داخل ضمن أفراد التصور ، وذلك كتركيب العقل لكل من الحيوان والناطق، لتصور ماهية الإنسان ، وليس التصور النظرى إلا هذا النوع . فكيف يصح أن يكون ضرورياً ؟ وقد لاحظ الطوسى فى تعليقه على المحصل هذا التناقض فقال : « واعترف (أى الرازى) هاهنا بتصور المركب الذى يركبه العقل ، ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك . فقوله هاهنا مناقض لمذهبه فى التصورات ، ثم إن أكثر الأجناس العالية مما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان ولا بالبديهة ولا بالتركيب العقلى ، فانها بسائط فى العقل ، وقد تتصور بالرسوم وبتحليل ما يتصور عن أنواعها إليها (١) » .

غير أن ما يمتاز به الرازى فى هذا المقام عن ابن تيمية ، أنه لم يقصر التصور على الأمور الحسية — ظاهرة كانت أو باطنة — كما فعل الأخير . ولا أدرى ماذا يطلق ابن تيمية على ما يتصوره الإنسان من المعقولات الخارجة ، كتصور معنى الوجود والوحدة والكثرة ، والعدالة والفضيلة ؟ لعل الذى حمل ابن تيمية على تقسيم المتصورات إلى ظاهرة وباطنة ، دون الإشارة إلى المتصورات المعقولة ، هو إيمانه الراسخ بأن الوجود الخارجى كله مادى ، وهو هنا يتمشى مع مذهبه العام فى المعرفة والوجود . وبهذا يتأكد لنا كيف أن ابن تيمية يربط منطقه بفلسفته . الأمر الذى لاحظه على الفلاسفة عموماً وعلى المشائين على وجه الخصوص .

ثم إن ابن تيمية قد أعطانا فى هذا الوجه ما به نستطيع أن نحكم عليه بأنه لم يتنبه إلى ما فى هذا الوجه من تناقض ، ويظهر هذا واضحاً فى قوله : « وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده » فلا يمكن لعاقل أن يقر بأن تمثل الحقيقة الحسية عند غيابها يكون على نفس الصورة المحسوسة عند تمثلها على حالها الأول ، لأن تمثلها فى المرة الثانية يكون بعد تجريدها من

---

(١) الرازى ، المحصل . ص ٥ تعليق نصير الدين الطوسى . وانظر أيضاً المواقف جـ١ ص ١٠٢ .

جميع العوارض المشخصة . والتجريد عمل من أعمال العقل ، وفى كلام ابن تيمية ما يؤيد هذا ، فليس اعتبار الغائب بالشاهد بطريق القياس —كما صرح—إلا عملا من أعمال العقل . والاعتراف بالعقل وأثره فى استحضار الصور المعقولة يخالف ما صرح به فى أول الوجه ، من حصر المتصورات فى الأمور الحسية بنوعيها .

وبهذا الوجه يقف ابن تيمية بين أولئك الفلاسفة الحسيين قديماً وحديثاً ، أولئك الذين يخلعون على الوجود معنى مادياً ، ولا يقرون إلا الحواس كطريق للمعرفة (٢) .

الوجه العاشر : « انهم يقولون : ان للمعترض أن يطعن على الحد بالنقض والمعارضة،والنقض إما فى الطرد وإما فى العكس. أما الطرد فهو أنه حيث وجد الحد وجد المحدود ، فيكون الحد مانعاً ، فاذا بين وجود الحد ولا محدود لم يكن مطرداً ولا مانعاً ، بل دخل فيه غيره ، كما لو قال فى حد الإنسان أنه الحيوان. وأما العكس فهو أن يكون حيث انتفى الحد انتفى المحدود لكون الحد جامعاً. فاذا لم يكن جامعاً انتفى الحد مع بقاء بعض المحدود، كما لو قال فى حد الإنسان أنه العربى فلا يكون الحد منعكساً . وأما المعارضة للحد بحد آخر فظاهر . فاذا كان المستمع للحد يبطله بالنقض تارة ، وبالمعارضة أخرى —ومعلوم أن كليهما لا يمكن إلا بعد تصور المحدود—علم أنه يمكن تصور المحدود بدون الحد وهو المطلوب (١) .

إنما يطعن على الحد بالنقض والمعارضة ، عند من يرى أنه مشتمل على دعاوى ضمنية . وموقف المناطقة فى هذا المقام غاية فى الوضوح ، فانهم يرون أن الحد ليس دعوى . بل مهمته الكشف عن ماهية الشىء المعروف وتصويرها ، وحجتهم فى ذلك أنه لو كان الحد دعوى لكان مقتنعاً بالبرهان. والبرهان لايكون إلاعلى الدعاوى المشتملة على الأحكام. ولا يهمهم بعد ذلك أن يفهم من لفظ الحد ما يفهم . وقد لاحظ الزركشى أن هذا الاطلاق ممنوع ،

---

(١) أنظر التحليل الممتاز لموقف الحسيين من المعرفة والوجود فى كتاب « العقل والوجود » ليوسف كرم ص ٩ .

(٢) الرد . ص ١١ — ١٣ .

ذلك لأ إذا قلنا مثلا فى حد الانسان أنه « حيوان ناطق » فيكون لهذا القول اعتبارات أربعة :

أحدها : تصوير الماهية ، وهو تصور لا حكم فيه ، فلا يستدل عليه، كما أنه لا يمنع .

ثانيها : دعوى الحدية ، وهذا يمنع ويستدل عليه ببيان صلاحية هذا الحد للتعريف من حيث الاطراد والانعكاس وصراحة الألفاظ .

ثالثها : دعوى المدلولية ، وهو أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى لغة أو اصطلاحاً فهذا يمنع ويستدل عليه .

رابعها : أن يراد به أن ذات الانسان محكوم عليها بالحيوانية والناطقية (١) . .

والحق أن هذه الاعتبارات التى ذكرها الزركشى صحيحة عند من ينظر إلى الحد على أنه دعوى . لكن الحد فى حقيقته ليس دعوى ، بدليل مساواته للمحدود — وهو الانسان — من حيث المفهوم. والمناطقة يصرحون بأنه من قبيل المركب التقييدى . الذى يصح أن يقع بينه وبين المعرف لفظة « الذى هو (٢) » .

وقد قرر ابن الحاجب فى رسالة الحد أن مبنى هذه المسألة على النظر إلى الحد ، فمن نظر إليه على أنه دعوى الحاد — أى بأن هذا اللفظ — وهو الحد— موضوع بازاء المحدود ، أو أن ذات المحدود محكوم عليها بالحد . فقد جوز نقضه ومعارضته . أما من نظر إلى أن قول الحاد هو إشارة إلى الماهية المتصورة ، من غير حكم عليها بنفى أو إثبات فلا تجوز معارضته (٣) وهذا ما يقرره المناطقة فى هذا المقام .

وهنا مسألة على جانب من الأهمية توضح وجهة نظر المناطقة فى أن الحد الحقيقى لا ينقض ولا يعارض باعتباره تصويراً للماهية . هذه المسألة

---

(١) الزركشى . البحر المحيط ﺣ ١ ص ٣٤ . وقد ذكرت هذا من قبل ، عند الكلام على طرق اكتساب الحد فى الباب الأول .

(٢) الساوى . البصائر النصيرية ص ٣٩ .

(٣) الزركشى . البحر المحيط ص ٣٥

هى إجماع المناطقة على أن الحدود الحقيقية لا تعدد فيها ، لأن ذاتياتها محصورة بخلاف الرسم ، فانه يجوز فيه التعدد ، لتعدد اللوازم ، وكذا اللفظى ، فان للمعنى الواحد مترادفات كثيرة كما توصف الحركة بأنها النقلة ، أو الزوال أو الذهاب فى جهة (١) .

ولو سلمنا جدلا مع الذين يرون أن الحد ينقض ويعارض — وهم الذين اعتمد عليهم ابن تيمية فى إيراده لهذا الوجه — فاما أن يكون الحد الثانى صحيحاً أو فاسداً، فان كان صحيحاً لم يكن الحد الأول حدا صحيحاً — لأنه لا تعارض بين التصورات (٢) — وان كان فاسداً كان لا عبرة به .

وتحقيق القول — كما يقول صاحب الرشيدية — أن التحديد تصوير وتنقيش لصورة المحدود فى الذهن ، ولا حكم فيه أصلا ، فالحاد إنما ذكر المحدود ليتوجه الذهن إلى ما هو معلوم بوجه ما ، ثم يرتسم فيه صورة أخرى أتم من الأولى ، لا ليحكم عليه بالحد ، إذ ليس هو بصدد التصديق بثبوته له ، فما مثله إلا كمثل النقاش ، إلا أن الحاد ينقش فى الذهن صورة معقولة ، وهذا ينقش فى اللوح صورة محسوسة ، فكما أنه إذا أخذ النقاش يرسم فيه نقشاً لم يتوجه عليه منع ، بل لم يكن له معنى ، فكذلك الحاد فى صورة التحدى (٣) .

الوجه الحادى عشر : « أن يقال : هم معترفون بأن من المتصورات ما يكون بديهياً لا يحتاج إلى حد وإلا لزم الدور أو التسلسل . وحينئذ فيقال : كون العلم بديهياً أو نظرياً هو من الأمور النسبية الإضافية ، مثل كون القضية يقينية أو ظنية . إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو ، وقد يبده زيد من المعانى ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر ، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خبرى عند عمرو . وان كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضرورياً أو كسبياً أو بديهياً أو نظرياً هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك فى ذلك جميع الناس . وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع ، فان من رأى

---

(١) نفس المصدر .

(٢) **عبد الرشيد الكونفورى** . الرسالة الرشيدية فى آداب البحث والمناظرة ص ٩٠ طبعة صبيح . القاهرة . بدون تاريخ .

(٣) نفس المصدر .

الأمور الموجودة فى زمانه ومكانه كانت عنده من الحسيات (المشاهدات) وهى عند من علمها بالتواتر من المتواترات،وقد يكون بعض الناس إنما علمها بخبر ظنى فتكون عنده من باب الظنيات ، ومن لم يسمعها فهى عنده من المجهولات . وكذلك العقليات ، فان الناس يتفاوتون فى الإدراك تفاوتاً لا يكاد ينضبط طرفاه . ولبعضهم من العلم الضرورى البديهى ما ينفيه غيره أو يشك فيه . وهذا بين فى التصورات والتصديقات والتصرفات .

وإذا كان ذلك من الأمور النسبية والاضافية أمكن أن يكون بديهياً عند بعض الناس من التصورات ما ليس بديهياً لغيره ، فلا يحتاج إلى حد ، وهذا هو الواقع . وإذا قيل : فمن لم يحصل له تلك المحدودات بالبداهة حصلت له بالحد . قيل : كثير منهم يجعل هذا حكماً عاماً فى جنس النظريات لجنس الناس . وهذا خطأ واضح . ومن تفطن لما ذكرناه يقال له : ذلك الشخص الذى لم يعلمها بالبديهية يمكن أن تصير بديهية له بمثل الأسباب التى حصلت لغيره ، فلا يجوز أن يقال : لا يعلمها إلا بالحدود (١) .

كل ما فى هذا الوجه صحيح وجميل ، ما عدا ما أجاب به على السؤال المفترض. وهو قوله: كثير منهم يجعل هذا حكماً عاماً فى جنس النظريات لجنس الناس.وكان عليه — وهو الخبير بفن الجدل — أن يصحح النقل فيبين لنا من هؤلاء الذين يقولون هذا القول (٢) . أما وقد ترك المسألة كما نرى فكلامه غير مسلم ، ذلك لأنه فيما وصل إلينا من علم لم نعثر على قول لأحد من المناطقة بذلك . وابن تيمية لم يعرفنا ما هى الأسباب التى يمكن بها أن تنقلب الأشياء غير البديهية إلى أشياء بديهية . إن كان ما يقصده هو التنبيه كما يقول المناطقة ، فان الحد من هذا القبيل ، فانه ينبه السائل إلى أن الماهية المستفهم عنها حدها كذا . وإن كان يقصد غير ذلك فلم يعرفنا إياه ؟

وإلى هنا نكون قد انتهينا من إيراد حجج ابن تيمية التى وجهها إلى الحد فى المقام السالب . وكلها — كما رأينا — تدور حول نقض ما زعم أن

---

(١) ابن تيمية . الرد . ص ١٤ .

(٢) يقول علماء آداب البحث والمناظرة أن على الخصم أن يلتزم البيان بعد الاستفسار ويؤاخذ بتصحيح النقل ان نقل شيئاً . (أنظر . الرشيدية ص ٧٦ — ٧٨) .

المنطقيين يقولون به — وهو قصر طريق التصور على الحد ، وقد بينا بازاء كل حجة آراء المنطقيين فى ذلك . بقى أن نتساءل : ما مصدر ابن تيمية فى هذه الحجج ؟ لقد رجح الدكتور على سامى النشار فى كتابه «مناهج البحث عند مفكرى المسلمين » أن يكون للسوفسطائيين والشكاك التجريبيين أثر فى توجيه ابن تيمية إلى إيراد هذه الحجج (١) . كما أبان الفرق بينه وبينهم من حيث الغاية ، فغاية ابن تيمية هدم المنطق كمنهج غريب على روح الإسلام ، أما الغاية لدى السوفسطائيين والشكاك فكانت هدم الحقائق ، وكان الشك هو الوسيلة والغاية معاً (٢) .

ولكن الذى نميل إليه هو ألا نسرف فى هذا المقام حتى ولو كان ذلك على سبيل الترجيح ، وذلك للأسباب الآتية :

ـ ان المصادر التى بين أيدينا لم تقدم لنا دليلا على أن ابن تيمية اطلع على آراء الشكاك التجريبيين وهى الأهم فى هذا المقام . وان كان من المرجح أنه قد اطلع على آراء السوفسطائيين من خلال كتب علم الكلام .

ـ ما ذكره المؤرخون من أن أهم ما يتميز به ابن تيمية هو الاستقلال الفكرى بجانب ما كان يتمتع به من ذكاء نادر ، فى الاستنباط والمحاورة والجدل (٣) .

ـ كراهيته الشديدة للفلسفة والمنطق جعلته يصطنع هذه الحجج .

ـ يجوز أن يكون ما بين ابن تيمية والشكاك من قبيل التوارد ، ويرجح هذا ما ذكره فى كتابه « الرد على المنطقيين » من أنه بعد أن كتب فى الرد على أهل المنطق نظر فى كتاب ابن النوبختى « الآراء والديانات » فوجده متفقاً معه مع أنه لم يقرأه قبل ذلك (٤) .

---

(١) د . على سامى النشار . مناهج البحث ص ١٩٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٩٦ .

(٣) محمد أبو زهرة . ابن تيمية ص ٩٦ (نشر دار الفكر العربى . القاهرة بدون تاريخ) .

(٤) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٣٣١ .

كل هذا يرجح عندي أن يكون الذي ذكرته هو أهم ما حمل ابن تيمية على هذا النقد ، دون أن يكون للشكاك التجريبيين أثر في ذلك .

المقام الموجب في الحدود والتصورات

يعارض ابن تيمية في هذا المقام قول المناطقة أن الحدود هي طريق التصورات النظرية ، أي أنها تفيد تصوير حقائق الأشياء . وسنفعل في هذا المقام ما فعلناه بسابقه من إيراد حجج ابن تيمية مع بيان ما نراه تأييداً أو معارضة .

الوجه الأول : « أن الحد مجرد قول الحاد ودعواه ، فانه إذا قال : حد الإنسان هو «الحيوان الناطق» فهذه قضية خبرية ، ومجرد دعوى خالية عن الحجة . فاما أن يكون المستمع لها عالماً بصدقها بدون هذا القول . وإما أن لا يكون . فان كان عالماً بذلك ثبت أنه لم يستفد هذه المعرفة بهذا الحد ، وان لم يكن عالماً بصدقها بمجرد قول المخبر الذي لا دليل معه ، لا يفيده العلم . كيف وهو يعلم أنه ليس بمعصوم في قوله (١) ؟ فقد تبين أنه على التقديرين ليس الحـــد هو الذي يفيده معرفة المحدود . فان قيل الحد ليس هو الجملة الخبرية ، وإنما هو مجرد قولك « حيوان ناطق » وهذا مفرد لا جملة — وهذا السؤال وارد على أحد اصطلاحيهم — فانهم تارة يجعلون الحد هو الجملة التامة ، كما يقوله الغزالي وغيره ، وتارة يجعلون الحد هو المفرد المقيد كالاسم ، والذي هو يسمونه التركيب التقييدي كما يذكر ذلك الرازي ونحوه . قيل : التكلم بالمفرد لا يفيد ، ولا يكون جواباً لسائل ، سواء كان موصوفاً تركيباً خبرياً أو تركيباً تقييدياً ، أو لم يكن كذلك (٢) .

بينت في المقام السالب أن الحد ليس دعوى عند المناطقة ، وذلك بالنظر إلى كونه مصورا لمفهوم حقيقة ما ، دون الحكم عليها . وأن الذين يقولون بجواز توجه النقض والمعارضة إلى الحد إنما ينظرون إليه باعتباره مشتملا على دعاوى ضمنية . ثم بينت أن هؤلاء قد لحظوا الحد من حيث كونه مركباً تركيباً يشبه القضية . ولكن الحق الذي أريد أن أنبه إليه مرة ثانية

---

(١) لأن القائل بالحد — في نظر ابن تيمية — هو مخبر عن قول ليس بدهيا . فهو كالقضية التي هي خبر يقال لقائله أنه صادق أو كاذب .

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٣٢ .

هو أن الحد من قبيل المركب التقييدى لا المركب الخبرى . ودليلنا على ذلك واضح ، فالحمل فى القضية الخبرية يقتضى المغايرة بين الموضوع والمحمول فى المفهوم حتى يصح الحمل ، أما فى الحد فليس فيه مغايرة حتى يصح فيه الحمل ، بل هو عبارة عن مفرد مقيد (١) . كما إذا قلت فى تعريف الإنسان انه « الحيوان الناطق » فاللفظ الثانى قيد للأول ، لمنع اشتراك غير أفراد الماهية فى تعريفها . وليس خبراً عن الحيوان إطلاقاً ، حتى يحكم على الحد بأنه دعوى ، بل حده « أنه القول الدال على ماهية الشيء (٢) . وقد تفهم وظيفة الحد المنطقية إذا أوردنا رسمه حسب ما قال به المناطقة ، فقد رسموه بأنه « قول يقوم مقام الاسم المطابق فى الدلالة على الذات (٣) » ، فالحيوانية الناطقية تساوى فى دلالتها « الانسان » كما يدل الاسم بالمطابقة على مسماه . ويفرق بينهما من حيث اللفظ ، فالاسم مفرد والحد مؤلف (٤) .

إذا تقرر هذا . فكيف يحكم ابن تيمية بأن الحد قضية خبرية مجردة عن الحجة مع أن الأمر خلاف ما قال ؟ وقد اعترف ابن تيمية نفسه بأن المناطقة يعنون بالحد.القول الدال على الماهية،أى تفصيل مادل عليه الاسم من اجمال (٥) . وليس الجملة الخبرية بل هو مجرد القول المركب ، وهو مفرد لا جملة . وإذا كان هو قد اعترف بذلك ، فكيف نوفق بين اعترافه هذا وبين قوله أن الحد قضية خبرية؟إن التناقض يبدو واضحاً فى موقف ابن تيمية هنا.

وقد أجاب ابن تيمية على ما قدره متوجهاً إليه من الاعتراض على قوله بأن الحد جملة خبرية بما يجعلنا نعتقد من جانبنا أنه وقع فى التناقض أيضاً فى إجابته . فاذا كان المستفهم يطلب ماهية اسم مفرد ، فكيف يصح أن تكون الاجابة عليه بالجملة ؟ إن طالب الحقيقة لا يطلب أكثر من توضيح حقيقة المسمى ببيان أوصافه الذاتية التى تلتئم منها حقيقته ، لا يطلب ما يجعله مصدقاً بها ، ولكن ما يجعله متصوراً لها ، والفرق واضح بين المطلبين . والمناطقة يقسمون المطالب إلى ثلاثة أنواع :

(١) أى أن الحمل فيه صورى لا حقيقى. (٢) ابن سينا . الإشارات والتنبيهات ص٢٤٩.

(٣) **نصير الدين الطوسى** . تعليق على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا ص ٢٤٩ .

(٤) نفس المصدر . كما يفرق بينهما من حيث المعنى ، فدلالة الاسم على المسمى دلالة بالجملة ولا تصور الماهية ، بخلاف الحد فانه يصور الماهية بالتفصيل .

(٥) ابن تيمية . الرد ص ٨ .

١ – مطلب « ما » ٢ – مطلب « هل » ٣ – مطلب « لم » .

ومطلب «ما» على قسمين : أحدهما : الذى يطلب به معنى الاسم كقولنا : ما الخلاء ؟ وما العنقاء ؟ والثانى : الذى يطلب به حقيقة الذات . كقولنا ما الحركة ؟ وما المكان (١) ؟ والإجابة على هذين النوعين ليس فيها تصديق إطلاقاً ، لأن الاستفهام عن مفهوم تصورى لا تصديقى . وذلك بخلاف مطلب هل ولم ، فان الإجابة على كل منهما تصديق ، أما مطلب هل . فكقولنا : هل الشيء موجود أو ليس بموجود ؟ – وهو البسيط – أو هل الشيء موجود على صفة كذا أو ليس موجوداً على صفة كذا – وهو المركب – . وأما مطلب « لم » فانه إما بحسب القول ، وهو الذى يطلب الحد الأوسط ، وهو علة لاعتقاد القول والتصديق به ، وإما بحسب الأمر فى نفسه ، وهو مطلب علة وجود الشيء فى نفسه(٢). إلى هنا قد بان أن مطلب « ما » يخالف مطلب كل من « هل » و « لم » من حيث إن الأول يطلب به مجهول تصورى والآخرين يطلب بهما مجهول تصديقى .

ولو سلمنا صحة ما ذهب إليه ابن تيمية ، من دعوى أن الحد قضية خبرية عارية عن الحجة ، وسلمنا له الشق الأول من الترديد ، وهو أن المستمع كان عالماً بصدق القضية قبل التلفظ بها ، فما جوابه إذا سألناه من أين علم المستمع بصدق الدعوى قبل سماعه لها ؟ إن أجاب بأنه قد علمه بسماع دعوى سابقة مؤيدة بالبرهان ، كان معناه إثبات التصور بالتصديق ، مع العلم بأن التصديق قائم على التصور ، فكأنه أثبت الشيء بما من شأنه ألا يثبت إلا بعد ثبوت الشيء نفسه ، وإن أجاب بأن العلم الحاصل كان بدعوى غير مبرهن عليها – حتى لا يقع فى هذا المحظور – فقد تم مطلوبنا وهو توقف التصور على الحد ، ويكون سماعه للقضية الثانية لم يفده شيئاً كما قرر ابن تيمية . وإن أجاب بأنه علم صدقها بغير حد ، فما هو الطريق إليه ؟ إن أجاب بأن طريق ذلك هو البداهة ، فقد وافقنا فى أن من التصورات ما يكون بدهياً فى مقابلة التصورات النظرية التى تدرك بالحد ، وإن أجاب

(١) ابن سينا . البرهان من كتاب الشفاء . ص ٢١ .

(٢) نفس المصدر . ص ٢٢ .

بأن طريق ذلك هو الضرورة — كما يرى الرازى — فقد نفى كلا من البدهى والنظرى ، والمفروض أنه أقرهما. كما أننا لا نسلم له دعوى كسبيةالتصورات ، لأن ذلك مخالف لشهادة الوجدان وإجماع الحكماء (١) .

وأما عن الشق الثانى من هذا الترديد — وهو عدم علم السامع بصدق الدعوى بمجرد الإخبار بها — فانا نقول له : من أين علم أن هذه دعوى خالية عن الحجة ؟ ومن أين علم أنه ليس بمعلوم ؟ إن ابن تيمية يفترض أن المستمع حينئذ يكون عالماً بالتصديق قبل العلم بالتصور . وهذا قلب للحقائق لما يترتب عليه من العلم بالشىء قبل العلم بما قام عليه . وأما قوله : إن التكلم بالمفرد لا يفيد ، فهذا صحيح بالنظر إلى اللفظ الدال ، ونحن نعلم أن مطلوب السائل عن الماهية وهو حصول صورة لها فى الذهن ، وهذا المدلول يعبر عنه بأكثر من لفظ ، مثل قولنا لمن يسأل عن ماهية الإنسان أنه « حيوان ناطق » فكل من الإنسان والحيوان الناطق متساويان من حيث المفهوم ، وإن اختلفا من حيث اللفظ ، فالمدلول مفرد والدال مركب ، والحمل بينهما صورى لا حقيقى .

الوجه الثانى : أنهم يقولون : « الحد لا يمنع ولا يقوم عليه دليل ، وإنما يمكن إبطاله بالنقض والمعارضة ، ومنهم من يقول : يمكن إبطاله بالنقض فقط دون المعارضة ، بخلاف القياس فانه يمكن فيه الممانعةوالمعارضة. فيقال : إذا لم يكن الحاد قد أقامدليلا على صحة الحد ، امتنع أن يعرف المستمع المحدود به ، إذا جوز عليه الخطأ ؛ فانه إذا لم يعرف صحة الحد إلا بقوله ، وقوله محتمل للصدق والكذب ، امتنع أن يعرفه بقوله (٢)».

هذا الوجه صورة من الوجه السابق ، لأنه قائم على اعتبار أن الحد دعوى وقد أبطلته فيما سبق ، ولا داعى للتكرار .

الوجه الثالث : أن يقال لو كان الحد مفيداً لتصور المحدود ، لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد ؛ فانه دليل التصور وطريقه وكاشفه ، فمن الممتنع أن نعلم المعرف المحدود قبل العلم بصحة المعرف . والعلم بصحة الحد

(١) الأيجى . المواقف ج ١ ص ١٠٢ وما بعدها ، والمحصل ص ٤ تعليق .
(٢) ابن تيمية . الرد . ص ٣٧ .

لا يحصل إلا بعد العلم بالمحدود، إذ الحد خبر عن مخبر عنه هو المحدود . فمن الممتنع أن يعلم صحة الخبر وصدقه قبل تصور المخبر عنه من غير تقليد المخبر وقبول قوله فيما يشترك في العلم به المخبر ، والمخبر ليس من باب الإخبار عن الأمور الغائبة (١) » .

إذا كان تصور المحدود متوقفاً على العلم بصحة الحد والعلم بصحته متوقف على تصور المحدود ، فمعنى ذلك أنه ليس هناك تصور مطلقاً في نظر ابن تيمية ، لأن هناك دوراً اللهم إلا إذا أقر رأى الرازى فى كون التصورات كلها ضرورية ، وابن تيمية قد اصطنع فى المقام السالب بعض حججه ، وقد بينا هناك ضعفه بحيث لا يكون هنا داع لإعادته . ولكن الذى أريد أن أزيده هنا ، هو أن ابن تيمية فى هذا الوجه جدلى أكثر منه مؤمن بطبائع الأشياء ؛ ذلك لأن قوله لو كان الحد مفيداً لتصور المحدود لم يحصل ذلك إلا بعد العلم بصحة الحد ، فيه تعليق إفادة الحد للتصور على العلم بصحة الحد ، ولا تعلم صحة الحد إلا إذا أفاد التصور فكأنه أوقف المناطقة أمام دور فاسد لا انفكاك منه . والحق أن ابن تيمية يفترض فى الناس أن يكونوا مجادلين مثله ، بحيث يطلب السائل من المجيب أن يبين له أن ما حد به كان مصورا لحقيقة المحدود ، وعلى تقدير أن المجيب قد بين له ذلك ، فمن حق السائل — على ما يرى ابن تيمية — ألا يثق فى هذا البيان ، وقد يتسلسل الأمر إلى غير نهاية . وعلى هذا فلا يثبت تصور ، ولا علم قائم على التصور . إنه ينبغى أن تكون هناك مبادئ متفق عليها ، لا يطلب العقل أى شىء وراءها ، وإلا لم يصل إلى شىء .

إذا تقرر هذا فنقول : إن قول الحاد ينبغى أن يؤخذ على أنه تصوير للحقيقة ، كما هى فى الواقع ونفس الأمر ، وليس من حق السائل أن يناقشه فى ذلك ؛ لأن المفترض فيه أنه لا يعلم تفاصيل تلك الحقيقة . فاذا ناقش فيها كان نقاشه على غير علم ؛ لأنه فى مقام المتعلم . فان قيل : قد يظهر أن ما قاله الحاد غير مفيد لتصوير الماهية تصويراً حقيقياً، قلنا : بأى وسيلة عرف ذلك ؟ إن كان بحد آخر فيكون الأول ليس حقيقياً — بناء على أن الحد الحقيقى لا يتعدد — وإنما كانت وظيفته توجيه الطالب إلى معرفة

---

(١) نفس المصدر ص ٣٩.

الحد الحقيقى. وإن كان بغير ذلك فلا طريق إليه إلا القول بضرورة التصورات ، وقد بينا أن فى هذا القول مخالفة لشهادة الوجدان وصريح العقل .

ولا أدرى كيف أقحم ابن تيمية التصديق فى التصورات وهو يعلم تماماً أن التصور أساس التصديق ؟ إن ابن تيمية أقر فى وجه سابق أن المنطقيين لا يعتبرون الحد قضية خبرية. وهذا الوجه مبنى على كون الحد قضية خبرية ، والخلاف بينه وبينهم فى هذه المسألة ليس خلافاً فى التصور ، ولا فى فهم اللفظ ، ولكنه خلاف فى الأساس ، فكيف يتوجه نقضه إلى غيره بناء على اعتباره الخاص ؟ إن المسألة والحالة هذه لا تعدو أن تكون معارضة اصطلاح باصطلاح ، وليست خلافاً على أمر حقيقى بدهى .

ولكن المنطقيين متسقون مع مبدئهم العام فى النظر إلى التصورات ، وهو مبدأ يقوم على الواقع .

الوجه الرابع : « إنهم يحدون المحدود بالصفات التى يسمونها « الذاتية » ويسمونها أجزاء الحد ، وأجزاء الماهيةوالمقومة لها ، والداخلة فيها ، ونحو ذلك من العبارات . فان لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوره . وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصوره بدون الحد فثبت أنه على تقدير النقيضين لا يكون قد تصوره بالحد . وهذا بين . فانه إذا قيل : الإنسان هو « الحيوان الناطق » ، فان لم يكن قد عرف الإنسان قبل هذا ، بل كان متصوراً لمسمى « الحيوان الناطق » ، ولا يعلم أنه الإنسان ، احتاج إلى العلم بهذه النسبة . وإن لم يكن متصوراً لمسمى « الحيوان الناطق» احتاج إلى شيئين : إلى تصور ذلك ، وإلى العلم بالنسبة المذكورة . وإن عرف ذلك، كان قدتصور « الإنسان » بدون الحد (١) .

المستمع للحد إن لم يكن عالماً بدلالة الاسم على مسماه ، كان والحالة هذه طالباً شرح الاسم ، ويكون هذا من قبيل الحدود اللفظية ، وإن كان عالماً بذلك ولكن يجهل ماهية المسمى ، فيكون والحالة هذه طالباً لبيان

---

(١) ابن تيمية . الرد . ص ٣٩ .

الماهية ، فهو متصور لها من وجه ، وغافل عنها من وجه آخر ، ولذا يقول المناطقة « إن كل تعليم وتعلم فبعلم قد سبق والتعليم والتعلم الذهنى إنما يحصل بعلم مثله سابق عليه ؛ ذلك لأن التصديق والتصور الكائنين بهما إنما يكونان بعد قول قد تقدم، مسموع أو معقول ، ويجب أن يكون ذلك القول معلوماً أولا . إن لم يكن بالفعل فبالقوة (١) » .

إذا تقرر هذا فنقول : إن الطالب للماهية لابد أن يكون عالماً قبل طلبه بأن لها أوصافاً ذاتية ، بها قوامها وتميزها عن جميع ماعداها ، ولكن هذه الأوصاف غير متميزة . وإلا لم يكن لطلبه محل . فو يعلم قبل طلبه أن الإنسان داخل تحت جنس ، ومميز عن غيره بفصل ، وقد يكون عالماً بمعنى الحيوان ، ومعنى الناطق ، ولكنه غافل عن كونهما ذاتيين للإنسان . فينبه إلى ذلك . وقد اعترف ابن تيمية بأن المناطقة يقولون بأن من فوائد الحدود الحقيقية ، التنبيه على الأوصاف الذاتية (٢) . ويرى أن تنبيه الحد من جنس تنبيه الاسم ، ولكننا لا نوافق ابن تيمية فيما ذهب إليه من أن تنبيه الحد من جنس تنبيه الاسم ، لأن تنبيه الاسم إجمالى غير مفصل ، فلا يوضح الحقيقة ، بل يكون دليلا على المسمى . أما الحد فهو شارح لحقيقة المسمى مبين لماهيته . والذى يفهم من كلام ابن تيمية بوضوح فى هذا المقام ، هو أنه يكاد يقر رأى الرازى فى ضرورية التصور . وفى هذا الوجه بصفة أخص ؛ ذلك لأنه أوقفنا أمام أمرين كلاهما فى نظره غير مفيد لتصور المحدود . وسيكون الوجه الخامس أشد صراحة فى تقرير ما ذهبنا إليه .

ولعل أهم ما يوضح موقف ابن تيمية من الحد عموماً ، هو فهمه للحد بمعناه اللغوى ، لا بمعناه المنطقى . وفى هذا ما يدلنا على الاضطراب فى فكره ، ذلك لأننا فى بعض الوجوه التى سبقت قد لاحظنا أنه يكاد يقرر رأى الرازى ، ولكنه هنا يعترف بالحد بمعناه اللغوى فيقرر أن الحدود تكون للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات . ويضرب لذلك مثلا بقوله : كما

---

(١) ابن سينا . البرهان ص ١١ . (٢) ابن تيمية . الرد ص ٣٩ .

إذا قيل : حد الأرض من الجانب القبلى كذا ومن الجانب الشرقى كذا ، وميزت الأرض باسمها وحدها ، وحد الأرض يحتاج إليه إذا خيف من الزيادة أو النقص منه فيفيد إدخال المحدود جميعه ، وإخراج ما ليس منه ، كما يفيد الاسم ، وكذلك حد النوع .

وما احتج به ابن تيمية من اعتراف حذاق المناطقة بأن من الأمور ما هو متصور بذاته ، لا ينفعه فى شيء ، لأن الخلاف بينه وبينهم ليس فى هذا النوع من التصور ولكنه فى التصور النظرى للحقائق المركبة .

الوجه الخامس : « أن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة ، فيمتنع أن تطلب بالحد وذلك لأن الذهن إما أن يكون شاعراً بها ، وإما ألا يكون شاعراً بها . فان كان شاعراً بها امتنع طلبه المشعور به ، لأن تحصيل الحاصل ممتنع ، وإنما قد يطلب دوام الشعور وتكرره أو قوته . وإن لم يكن شاعراً بها ، امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به ، فان الطلب والقصد مسبوق بالشعور ، فان قيل : فالانسان يطلب تصور الملك والسجن والروح ، وأشياء كثيرة ، وهو لا يشعر بها . قيل : هو قد سمع هذه الأسماء ، فهو يطلب تصور مسماها . كما يطلب من سمع ألفاظاً لا يفهم معانيها . سواء كانت المعانى متصورة له قبل ذلك أو لم تكن . وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء ، فلابد أن يعلم أنها مسماة بهذا الاسم ، إذ لو تصور حقيقة ، ولم يكن ذلك الاسم فيها ، لم يكن قد تصور مطلوبه . فالمتصور هنا ذات ، وأنها مسماة بكذا ، من جنس ما يرى « الثلج » من لم يكن يعرفه ، فيراه ويعلم أن اسمه الثلج . وهذا ليس تصوراً للمعنى فقط ، بل للمعنى ولاسمه ، وهذا لا ريب أنه قد يكون مطلوباً . ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوباً فان المطلوب هنا تصديق وفيه أمر لغوى والمطلوب هنا لا يحصل بمجرد الحد ، بل لابد من تعريف المحدود بالاشارة إليه ، أو غير ذلك مما لا يكتفى فيه بمجرد اللفظ (١)». «وإذا ثبت امتناع الطلب للتصورات المفردة فاما أن تكون حاصلة للإنسان ، فلا تحصل بالحد فلا يفيد الحد التصور ، وإما ألا تكون حاصلة ، فمجرد الحد لا يوجب تصور المسميات لمن لا يعرفها.

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٦١ .

ومتى كان له شعور بها لم يحتج إلى الحد فى ذلك الشعور إلا من جنس ما يحتاج إلى الاسم والمقصود هو التسوية بين فائدة الحد وفائدة الاسم» (١) .

قلنا فى الوجه السابق أن ابن تيمية فى بعض الوجوه ، يقترب كثيراً من رأى الرازى فى رفضه للتصورات الكسبية ، وفى هذا الوجه يكشف بوضوح عن متابعته التامة له . وقد بين نصير الدين الطوسى فى تعليقه على المحصل ما فى هذا الكلام من مغالطة ، فقال : هذا الكلام فيه مغالطة صريحة ، فان المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغايرين ، بل هو الشىء الذى له الوجهان ، وذلك هو الذى ليس بمشعور به مطلقاً ، أو ليس غير مشعور به مطلقاً ، وهو قسم ثالث (٢) . ويذكر نصير الدين الطوسى أن الرازى لم يقم هنا حجة على امتناع ما يكون من هذا القبيل . وانما حصر كلامه فى بيان امتناع القسمين الأولين فقط . وقد صرح الرازى بهذا النوع الثالث — وهو المعلوم من وجه والمجهول من وجه آخر — عند تقسيمه للمحدثات فقال : ان المعلوم على سبيل الحملة معلوم من وجه ومجهول من وجه ، والوجهان متغايران ، فالوجه المعلوم لا إجمال فيه ، والوجه المجهول غير معلوم ألبتة . لكن لما اجتمعا فى شىء واحد ، ظن أن العلم الحملى نوع يغاير العلم التفصيلى(٣). أليس فى اعتراف الرازى بوجود هذا النوع من بين القسمين الممتنعين ما يقرر اضطرابه وتناقضه ؟

وقد رد صاحب المواقف وشارحه على الرازى بما يقرب من رد الطوسى فقررا أن حصر المتصور فى هذين النوعين باطل ، لجواز أن يكون معلوماً ومشعورا به من وجه دون وجه آخر . يقول شارح المواقف : «وان قيل: الوجه المعلوم معلوم مطلقاً ، والوجه المجهول مجهول مطلقاً كذلك. وعلى هذا فلا يمكن طلب شىء منهما . أجيب ، بأننا لا نسلم أن الوجه المجهول مجهول مطلقاً ، فان المجهول مطلقاً هو ما لم يتصور ذاته ولا شىء مما يصدق عليه من ذاتياته أو عرضياته . وهذا الوجه ليس كذلك ، بل قد يصور شىء مما يصدق عليه وهو الوجه المعلوم ، فان المجهول فرضاً هو الذات والحقيقة التى يطلب

---

(١) نفس المصدر ص ٦١ ، ٦٢ — وانظر أيضاً السيوطى صون المنطق ص ٢١٤ .
(٢) أنظر : المحصل للرازى ص ٤ تعليق . (٣) الرازى . المحصل ص ٧٠ .

تصورها بكنهها . والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه ، سواء كان ذاتياً له أو عرضياً ، كما تعلم الروح مثلا بأنها شيء به الحياة والحس والحركة ، وأن لها حقيقة مخصوصة ، هذه الأمور المذكورة صفاتها فتطلب تلك الحقيقة المخصوصة بعينها لتتصور بكنهها ، أو بوجه أتم مما ذكر ، وإن لم يبلغ الكنه (١) .

على أننا نسائل ابن تيمية : من أين تكون التصورات حاصلة للانسان ، إذا لم يكن الحد طريقاً إليها ؟ إن أجاب بأنها حاصلة له بالضرورة فلا نسلم له ذلك ، لأن ذلك محل النزاع ، ويكون شأنه والحالة هذه كمن يستدل على الدعوى بنفس الدعوى ، وإن أجاب بأن التصورات غير حاصلة وهو أحد شقي الترديد فهذا لم يقل به أحد من العقلاء ، لأن التصورات أساس التصديقات ، والتصديقات هي العلم . لم يبق إلا الاعتراف بأن الحد الحقيقي هو طريق التصور الحقيقي .

الوجه السادس : أن يقال : « المفيد لتصور الحقيقة عندهم هو « الحد التام » وهو الحقيقي المؤلف من الجنس والفصل القريبين ، أي من الذاتيات المشتركة والمميزة ، دون العرضيات . والمثال المشهور عندهم أن الذاتي المميز للإنسان — الذي هو فصله — هو الناطق ، والخاصة هي الضاحك . فنقول : مبنى هذا الكلام عندهم على الفرق بين الذاتي والعرضي ، فهم يقولون : المحمول الذاتي يكون داخلا في حقيقة الموضوع — أي الوصف الذاتي داخل في حقيقة الموصوف . بخلاف العرضي فانه خارج حقيقته . ويقولون أيضاً : الذاتي هو الذي تتوقف الحقيقة عليه ، بخلاف العرضي ، ويقسمون العرضي إلى لازم وعارض ، واللازم إلى لازم لوجود الماهية دون حقيقتها كالظل للفرس والحدوث للحيوان ، وإلى لازم للماهية ، كالزوجية والفردية للأربعة والثلاثة . والفرق بين لازم الماهية ولازم وجودها ، أن لازم وجودها يمكن أن تعقل الماهية موجودة دونه ، بخلاف لازم الماهية ، فلا يمكن أن تعقل موجودة دونه . وجعلوا له خاصية ثانية . وهو أن الذاتي ما كان معلوما للماهية بخلاف اللازم . ثم قالوا : من اللوازم ما يكون

(١) الأيجي : المواقف ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

معلولا للماهية بغير وسط ، ومنها ما يكون ثابتاً لها بواسطة ، وقالوا أيضاً : الذاتى ما كان سابقاً للماهية فى الذهن والخارج ، بخلاف اللازم فانه ما يكون تابعاً (١) . وهذا الكلام الذى ذكروه مبنى على أصلين فاسدين ، الفرق بين الماهية ووجودها ، ثم الفرق بين الذاتى لها واللازم لها (٢) » .

هذا الوجه مبنى على فهم ابن تيمية للماهية وأوصافها من حيث الوجود ، فاذا كانت عند المناطقة ما تلتئم من الأوصاف الذاتية الثابتة فى الخارج ، فهى عنده لا تتجاوز الذهن إلى الوجود الخارجى . والمسألة والحالة هذه لا تعدو أن تكون مناقشة فى الاصطلاح . وسنزيد هذا الموقف بياناً عند مناقشتنا لابن تيمية فى الجانب البنائى للحد .

الوجه السابع : أن يقال : « فى قولهم أن الحد التام يفيد تصوير الحقيقة ، واشتراطهم أن يكون مؤلفاً من الذاتى المميز والذاتى المشترك ، هل تشترطون فيه أن تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا ؟ فان اشترطتم ذلك ، لزم أن تقولوا مثلا — فى تعريف الإنسان — جسم نام حساس متحرك بالارادة ، فأما لفظ الحيوان فلا يدل على هذه الصفات بالمطابقة ولا يفصلها . وان لم تشترطوا ذلك فاكتفوا بمجرد المميز ، كالناطق مثلا ، فان الناطق يدل على الحيوان ، كما يدل الحيوان على النامى . إذ النامى جنس قريب للحيوان ، يشترك فيه الحيوان والنبات . فاذا أردت حد الحيوان على وضعهم قلت : الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة . كما تقول فى الانسان « حيوان ناطق » » .

والمقصود أنهم إن اكتفوا فى الدلالة على الصفات المشتركة بما يدل بالتضمن أو الالتزام فالفصل يدل على ذلك ، وإن أرادوا تفصيلها بدلالة المطابقة فلم يفعلوا ذلك . وهذا يبين أن إيجابهم فى الحد التام « الجنس القريب » دون غيره تحكم محض (٣) . وإذا عارضهم من يوجب ذكر جميع الأجناس أو يحذف جميع الأجناس ، لم يكن لهم جواب إلا أن هذا وضعهم واصطلاحهم .

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٦٢ — ٦٣ .
(٢) ابن تيمية . الرد ص ٦٤ ، والسيوطى . صون المنطق . ص ٢١٤ .
(٣) ابن تيمية . الرد ص ٧٤ .

ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع . فقد تبين أن أن ما ذكروه هو من باب الوضع والاصطلاح ، الذى جعلوه من باب الحقائق الذاتية والمعارف الثابتة . وهذا عين الضلال والإضلال ، كمن يجيء إلى شخصين متماثلين ، فيجعل هذا مؤمناً وهذا كافراً ، وهذا عالماً وهـذا جاهلا ، وهذا سعيداً وهذا شقياً من غير افتراق بين ذاتيهما ، بل بمجرد وضعه واصطلاحه . فهم مع دعواهم القياس العقلى يفرقون بين المتماثلات ويسوون بين المختلفات (١) » .

الغرض من الحد الحقيقى لدى المناطقة ، الكشف عن ماهية المحدود وتمييزها عن جميع ما يشاركها فى الجنس،ولا يتأتى ذلك إلا بايراد الذاتى المشترك وهو الجنس والذاتى المميز وهو الفصل ، ويشترط المناطقة فى الحدود الحقيقية أن يكون الذاتيان قريبين بالنسبة للمعرف ، حتى لا يختل الحد ، فان الذاتى القريب متضمن للذاتى البعيد ولا عكس،فمثلا إذا قلت فى تعريف الإنسان أنه هو « الحيوان الناطق » كان ذكر الحيوان متضمناً للجسم النامى الحساس المتحرك بالإرادة ، وهذه كلها ذاتيات للمحدود ، أما إذا ذكر الجنس البعيد فلا يتضمن ذكره القريب ، فمتى ذكر الجسم فلا يتضمن الحيوان ، لأن الجسم أعم . ولو اكتفينا بذكر الفصل كنا قد أخللنا بالحد ، لأننا لم نذكر الذاتى المشترك وعلى هذا فذكر الجنس والفصل القريبين يعتبر مادة للحد ، وترتيبها على الوضع الطبيعى — أى ذكر الجنس أولا وذكر الفصل ثانياً — يعتبر صورته ، والاخلال بالمادة أو بالصورة أو بهما معاً يؤدى إلى الاخلال بعملية الحد (٢) .

إذا تقرر هذا فنقول : إن قول ابن تيمية بلزوم إيراد جميع الذاتيات فى الحدود التامة غير صحيح ، لأن الجنس القريب دل عليها بالتضمن ، كما أن قوله بكفاية الفصل فى الحد عند عدم اشتراط ذكر جميع الذاتيات بالمطابقة غير صحيح أيضاً بالنسبة للحدود التامة ، لأن الفصل وظيفته التمييز فقط ، والتمييز لا يتحصل إلا بعد الاشتراك ، فلابد من اعتبار المشترك أولا

---

(١) السيوطى . صون المنطق . ص ٢١٧ .

(٢) الأصفهانى . مطالع الأنظار على شرح الطوالع . ص ١٢ .

حتى يتصور التميز (١) .

وإذا كان مما يزعج ابن تيمية أن تكون هذه الأمور اصطلاحية وليست من باب الحقائق الذاتية التى ادعى أن المناطقة يدعونها فقد كان الأولى به ألا يناقشهم فى اصطلاحاتهم ، لأنه لا مشاحة فيها .

الوجه الثامن : « هو أن اشتراطهم مثلا ذكر الفصول التى هى «الذاتيات المميزة» مع تفريقهم بين « الذاتى » والعرضى اللازم للماهية غير ممكن . إذ ما من مميز هو من خواص المحدود المطابقة له فى العموم والخصوص إلا ويمكن شخصاً أن يجعله ذاتياً مميزاً ، ويمكن الآخر أن يجعله عرضياً لازماً للماهية (٢) » .

هذه الحجة مبنية على كون الذاتى والعرضى من الأمور الاعتبارية بالنسبة للماهية ، أما المناطقة فلا يوافقون إطلاقاً على ذلك ، ويضعون معايير للتفرقة بين كل من الذاتى والعرضى ، بحيث لا يخضع ذلك لاعتبار الناظر واختلاف النظر ، فالوصف الذى لا يمكن تصور وجود الماهية بدونه هو الوصف الذاتى كالحيوانية والناطقية بالنسبة لماهية الإنسان ، وما دون ذلك فهو العرضى سواء كان لازماً أو مفارقاً (٣) .

وابن تيمية هنا واقع إلى حد كبير تحت تأثير أبى البركات البغدادى ومذهبه فى كل من الذاتى والعرضى ، حيث يرى أن هذا من قبيل الأوصاف الاعتبارية ، لا من قبيل الحقائق الثابتة . فوصف الكاتب مثلا ذاتى للإنسان من حيث هو كاتب ، كما أنه عرضى له باعتباره «حيوان ناطق». كما أن صفة العلم ذاتية له من حيث هو عالم ، وإن كانت عرضية له باعتبار آخر . وينتهى أبو البركات إلى أن الحاد إنما يحد ما يسميه ، ومن حيث يسميه ، ففى كل حد وبحسب كل اسم صفات ذاتية ، وان كانت لذلك الشىء المحدود بحسب اسم آخر ومن جهة حد آخر صفات عرضية ، وتكون أيضاً ذاتيات

---

(١) الأصفهانى . مطالع الأنظار على شرح الطوالع ص ٣ .
(٢) ابن تيمية . الرد ص ٧٦ — ٧٧ .
(٣) أبو البركات البغدادى . المعتبر ج ١ ص ٢٢ .

ذلك الحد الذى بحسب ذلك الاسم عرضيات لهذا المحدود من حيث تحد بهذا الحد (١) .

وقد بينت فيما سبق أن التعريف القائم على هذا الاعتبار يكون تعريفاً لحالات متغيرة ولا يكون تعريفاً لحقائق ثابتة ، وهذا يخالف ما يذهب إليه المناطقة فى التعريفات الحقيقية . ولا يخفى ما فى كلام ابن تيمية وأبى البركات البغدادى من القول بالنسبية ، الأمر الذى حمل المعلم الأول وقبله سقراط على الاتجاه إلى حقائق الأشياء ، لإبراز الصفات الثابتة فيها كأساس للتعريف . وحد الأشياء بحقائقها ، لا بما يعتبره الشخص المعرف . وكان هذا الموقف إظهارا لخدع السوفسطائيين وحيلهم اتجاه المعرفة والعلم .

على أنه لايخفى أنه مع اختلاف الناس فى تصورهم واستدلالهم ، لا يمكن وصف الحقيقة العلمية بالاعتبار الشخصى إنما تعتبر بالواقع ونفس الأمر .

الوجه التاسع : « أن يقال : فى هذا التعليم دور قبلى فلا يصح . وبيان ذلك أنهم يقولون: أن المحدود لا يتصور أو لا يحد حداً حقيقياً إلا بذكر صفاته الذاتية. ثم يقولون: الذاتى هو ما لايمكن تصور الماهية بدون تصوره(٢) فاذا كان المتعلم لا يتصور المحدود حتى يتصور صفاته الذاتية ، ولا يعرف أن الصفة ذاتية حتى يعلم أنه لا يتصور الموصوف — الذى هو المحدود — بدونها ، فلا يعلم أنها ذاتية حتى يتصور الموصوف ولا يتصور الموصوف حتى يتصور الصفات الذاتية ، ويميز بينها وبين غيرها . فتوقفت معرفته على معرفة الذاتيات المتوقفة على معرفته ، فهذا دور . وهذا كلام متين يحتاج أصل كلامهم — ويبين أنهم متحكمون فيما وضعوه ، ولم يبنوه على أصل علمى تابع للحقائق . لكن قالوا : ذاتى وغير ذاتى بمجرد التحكم ، ولم يعتمدوا على أنه لا يمكن حد ، فاذا لم يعرف المحدود إلا بالحد والحد غير ممكن لم يعرف . وذلك باطل (٣) » .

لا نسلم أن فى هذا التعليم دوراً قبلياً كما قرر ابن تيمية ، لأن الذاتيات سابقة فى التصور الذهنى على المحدود ، وهو متوقف عليها وهى غير متوقفة

(١) نفس المصدر ص ٦٢ .

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٧٧ .

(٣) السيوطى . صون المنطق ص ٢١٨ - ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٧٧ — ٨٠ .

عليه كما قرر — والمتعلم قد يكون غافلا عنها فقط والحد ينبهه إلى ذلك .

وابن تيمية دائماً يخلط بين طالب الحقيقة وطالب شرح الاسم — وهذا الخلط قد نبهنا إليه مرارا — فطالب الحقيقة لابد أن يكون عالماً بأن لها ذاتيات هي قوامها ، وأن هذه الذاتيات سابقة فى التصور على تصورها ولكنه غير مميز لها ، حتى ينبهه الحاد إلى ذلك ، وليس الأمر كما يزعم ابن تيمية من أن تصور الذاتيات متوقف على تصور الموصوف . فقد يخطر بالبال معنى الحيوان ومعنى الناطق دون أن يتصور أنهما ذاتيان للإنسان والعكس صحيح . فقد تتصور الانسانية نوعاً ما من التصور دون اعتبار لذاتياتها ، فلم يتوقف تصور كل منهما على الآخر ، غير أن هذا التصور ليس كاملا ، بل هو مجرد خطور بالبال حتى لا يعترض علينا باستغناء الحد عن الذاتيات .

ولعل مما يزيد هذا الموقف وضوحاً ما قرره المناطقة وهم يردون على الرازى فى دعواه ضرورية التصور ، فقد قرروا أن الذاتيات هى أجزاء التعريف . والجزء متقدم على الكل بالطبع ، والأشياء التى كل واحد منها متقدم على الشىء ، يمتنع أن تكون نفس ذلك الشىء حتى لا يلزم أن يكون التعريف بجميع الأجزاء تعريفاً للشىء بنفسه (١) .

وإلى هنا نكون قد انتهينا من إيراد حجج ابن تيمية التى وجهها إلى الحد فى مقاميه السالب والموجب . والملاحظ على هذه الحجج أنها اتخذت من عملية الدور والتسلسل أساساً للنقد وخاصة فى المقام الأول . وقد اعتمد ابن تيمية فى إيراد هذه الحجج — وخاصة فى المقام الثانى — إلى حد كبير على رأى كل من الرازى فى ضرورية التصور وأبى البركات البغدادى فى أن الحد هو حد للاسم لا للشىء ، وقرر كما قرر أن الذاتى والعرضى من الأمور النسبية الإضافية . وقد رددت على كل حجة بما تهيأ لى أنه الصحيح(٢) وكنت فى بعض المواقف أتهم ابن تيمية بأنه لم يفهم اصطلاح المناطقة ،

---

(١) شمس الدين الأصفهانى . مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ص ١٥ .

(٢) آثر الدكتور النشار ذكر حجج ابن تيمية فى المقامين دون أن يرد عليها . ولكنه صرح بأنه ما من حجة منها إلا ويمكن الرد عليها بما رد هو على أهل المنطق ، من أنها تخالف العقل أو أنها مجرد وضع اصطلاح وأعتقد أن فى القضية الثانية تسليما بما يريد ابن تيمية أن يصل إليه . (أنظر . مناهج البحث ص ٢٠٧) .

وأنه يعمى عليهم ، وكان يبدو هو فى بعض المواقف أكثر موضوعية وخاصة عندما يقرر أن ما ذهب إليه المناطقة من التفريق بين الذاتى والعرضى هو مجرد اصطلاح وليس تابعاً للحقائق فى ذاتها كما يزعمون .

ولما كان أهم ما اعتمد عليه المناطقة فى عملية التعريف هو تفريقهم بين الصفات الذاتية والعرضية وقولهم بالفرق بين الماهية ووجودها ، فان من الواجب إيراد رأى ابن تيمية فى هذا الموضوع وبيان ما فيه من خطأ أو صواب .

الفرق بين الماهية ووجودها

يرى ابن تيمية أن قول المناطقة بالفرق بين الماهية ووجودها هو أحد الأصلين الفاسدين اللذين بنوا عليهما القول فى الحدود ، فقولهم : « إن الماهية لها حقيقة ثابتة فى الخارج غير وجودها ، مبنى على اعترافهم بأن حقائق الأنواع المطلقة ، التى هى ماهيات الأنواع والأجناس وسائر الكليات موجودة فى الأعيان ، ويربط ابن تيمية بين قول هؤلاء وقول الذين يقولون أن المعدوم شىء ، ويرى أن المشابهة بينهما من بعض الوجوه . أما عن رأيه فى هذا المقام ، فهو يصرح بأن التحقيق فى ذلك هو أن الماهية شىء ثابت فى الذهن لا فى الخارج . والمقدر فى الأذهان يكون أوسع من الموجود فى الأعيان ، وهو موجود وثابت فى الذهن وليس هو فى نفس الأمر ، لا موجوداً ولا ثابتاً ، فالتفريق بين الوجود والثبوت مع دعوى أن كليهما فى الخارج غلط عظيم ، وكذلك التفريق بين الوجود والماهية مع دعوى أن كليهما موجود فى الخارج (١) .

وإنما نشأت هذه الشبهة لدى المناطقة على ما يرى ابن تيمية ، من جهة أنه اختلط لديهم ما فى الذهن بما فى الخارج ، وحقيقة الأمر أن ما فى الذهن يسمى ماهية وما يوجد فى الخارج لتلك الماهية يسمى وجوداً ، وذلك لأن الماهية مأخوذة من قولهم: ما هو ؟ كسائر الأسماء المأخوذة من الحمل الاستفهامية ، كما يقولون : « الكيفية »و«الأينية». وهذه أسماء مولدة يستفهم

---

(١) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٦٤ .

بها عما يصور الشيء فى نفس السائل . ولما كانت « الماهية » منسوبة إلى الاستفهام بما هو ؟ والمستفهم إنما يطلب تصور الشيء فى نفسه ، كان الجواب عنها هو المقول فى جواب ما هو . بما يصور الشيء فى نفس السائل . وهو الثبوت الذهنى ، سواء كان ذلك المقول موجوداً فى الخارج أو لم يكن . فصار بحكم الاصطلاح أكثر ما تطلق الماهية على ما فى الذهن ويطلق الوجود على ما فى الخارج (١) .

وينتهى ابن تيمية إلى أن وجود كل شيء هو عين ماهيته فى الخارج ، كما اتفق على ذلك أئمة النظار ، المنتسبين إلى أهل السنة والجماعة ، وسائر أهل الإثبات من المتكلمة الصفاتية وغيرهم ، كأبى محمد بن كلاب ، وأبى الحسن الأشعرى ، وأبى عبد الله بن كرام ، وأتباعهم (٢) .

ولكن ، أليس من حقنا أن نتلمس الأساس الذى بنى عليه ابن تيمية رفضه للوجود الخارجى للماهية ؟ إن جميع العقلاء من جميع الطوائف يقررون أن الوجود الذهنى أوسع دائرة من الوجود الخارجى بدليل أن الذهن يخترع من التصورات ما لم يتحقق وجوده بعد ، كتصوره لجبل من ذهب أو بحر من زئبق ، وقد يتصور ما هو أدخل فى دائرة المستحيل كما يتصور شريك البارى سبحانه . ومرجع ذلك إلى طبيعة الذهن من جهة . والكلى الذى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه من جهة أخرى . من ثم قسم المناطقة الكلى من حيث تصوره إلى ستة أقسام :

١ — ما يكون ممتنعاً فى الخارج كشريك البارىء .
٢ — ما يكون معدوماً فى الخارج ، ولكنه ممكن كجبل من ياقوت .
٣ — ما لا يوجد منه إلا فرد واحد ويمتنع (مثله) كالإله .
٤ — ما لا يوجد منه إلا فرد واحد ، ولكن لا يمتنع مثله كالشمس .
٥ — ما يوجد كثيراً متناهياً كالكواكب .
٦ — ما يوجد كثيراً غير متناه كالنفس الناطقة الإنسانية عند من يرى ذلك (٣) .

---

(١) نفس المصدر ص ٦٥ . (٢) نفس المصدر .
(٣) القطب الشيرازى . شرح حكمة الإشراق للسهروردى ص ٤٣ .

فهذا الكلى المتصور فى الذهن منه ما له أفراد خارجية ، ومنه ما ليس كذلك . ولكن الكلى الذى له أفراد خارجية ، هل هو فى الخارج كلى أيضاً ؟ بمعنى أن وجوده كماهية مخالف لوجود أفراده كهويات وحقائق مشخصة ؟ الحق أن المسألة هنا خلافية ، وأظهر الآراء فيها رأى كل من أفلاطون وأرسطو . فالأول يرى أن الحقائق الكلية ثابتة أولا وأبداً ثبوتاً مفارقاً ، وأنها مثال للمشخصات والعناصر التى تندرج تحتها ، تلك العناصر التى تمثل بالنسبة لمثلها دور التابع أو الظل . والقول بهذا يشوب التوحيد الخالص فى نظر المتدين الحريص . وأما أرسطو فلم يتابع أستاذه فى القول بوجود الماهيات المفارقة ، ولكنه أقر وجود هذه الماهيات ضمن أفرادها ، بحيث يصير كل فرد يمثل حصة من نوعه وجنسه ، واستبدل الكلى المفارق عند استاذه بما عرف لديه باسم « المادة القديمة » أو « الهيولى » ووجود هذه الهيولى المطلقة يساوى تماماً وجود المثال لدى أفلاطون من حيث الثبات والدوام . ولما كانت هذه الهيولى هى أساس المشخصات فقد تحتم سبقها ذهناً وخارجاً على كل الأفراد والهويات . وفى هذا أيضاً ما يشوب التوحيد فى نظر المتدين .

وينبغى أن نشير هنا إلى أن مسألة الماهية والوجود إنما كان البحث فيها فى المجال الميتافيزيقى ، لا المنطقى ، لأن موضوع المنطق هو أفعال العقل من حيث هى ، أو بمعنى آخر موضوعه الكلى الذهنى . ولما كانت الأبحاث المنطقية لا تسلم أحياناً من تأثير الميتافيزيقا فقد أخذت فكرة الوجود والماهية طريقها إلى المنطق ببساطة (١) . وفى هذا للمرة الثالثة ما يزعج المتدين . ولعل أهم ما استنزل هذه الفكرة من مجالها الميتافيزيقى إلى مجال المنطق أن بعض الفلاسفة حاولوا تطبيق مقولات الأول على الثانى ، وظهر هذا بوضوح فى فكرة العلل . يقول ابن سينا فى الإشارات : تنبيه : « الشىء قد يكون

---

(١) يقول الدكتور محمد البهى فى كتابه « الجانب الإلهى » وكثيراً ما يكون الحديث عن الشىء أو الممكن فى أحد البحثين باصطلاح البحث الآخر ، أو بخليط من الاصطلاحين ، وذلك من غير شك إلى بعض الغموض واللبس فى تصوير الفكرة الأساسية نفسها ص ٣٩٠ — ٣٩١ وهذا تماماً ما يعنيه ابن تيمية حين يقرر أن الفلاسفة التبس لديهم ما فى الأذهان بما فى الأعيان ، فقرروا الفرق بين الماهية والوجود فى الخارج بناء على هذا اللبس .

معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ، وقد يكون معلولا فى وجوده . وإليك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا ، فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذى هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث ، وله حقيقته المثلثية كأنهما علتاه المادية والصورية (١) » .

فابن سينا هنا يؤكد الفرق بين الماهية والوجود وسبقها عليه ، لأنها علته ، ضرورة سبق العلة على المعلول ، والماهية للمثلث هى علته المـــادية والصورية فالسطح هو علة المثلث المادية . والاضلاع الثلاثة علته الصورية . يقول الرازى فى تفسيره للاشارات : « الشىء الذى يفتقر إليه الشىء ، إما أن يكون جزءاً منه أولا يكون ، فان كان جزءاً منه . فاما أن يكون هو الجزء الذى لأجله يكون الشىء بالقوة ، وهو العلة المادية ، مثاله السطح ، فانه مادة المثلث.وإما أن يكون هو الجزء الذى لأجله يكون الشىء بالفعل وهو العلة الصورية ، ومثاله الأضلاع الثلاثة للمثلث . وإما الذى لا يكون جزءاً من الشىء فاما أن يكون مؤثراً فى وجود الشىء وهو العلة الفاعلية . أو مؤثراً فى علية العلة الفاعلية وهو العلة الغائية (١) » .

ويزيد ابن سينا المسألة وضوحاً فى تقرير الفرق بين الماهية والوجود فيقول : « تنبيه : اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث ، وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان أم ليس ، بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح ، ولم يتمثل لك أنه موجود فى الأعيان (٢) » إننا نفهم من هذه النصوص أن ابن سينا يجعل من الوجود الممكن معنى مضافا إلى ماهيته . وقد غلا فى التمييز بين الماهية والوجود حتى جعل من الوجود فى الموجود الممكن عرضاً للماهية (٣) .

وقد رد ابن رشد على ابن سينا هذه الفكرة . يقول ابن رشد : «الوجود عند ابن سينا عرض لاحق للماهية . وقد غلط فى هذا غلطاً كثيراً . إذ يسأل عن ذلك العرض إذا قيل فيهأنه موجود ، هل يدل على عرض موجود فى ذلك

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ج ١ ص ١٩٢ (طبعة القاهرة ١٣١٥ هـ) .
(٢) الرازى . شرح الإشارات ح ١ هامش (٣) ابن سينا . الإشارات ج ١ ص ١٩٣ .
(٣) يوسف كرم . العقل والوجود ص ١٧٠ .

العرض ، فتوجد أعراض لا نهاية لها ، وذلك مستحيل (١) » . ويفهم من إنكار ابن رشد هذا الرأى على ابن سينا أنه يقول بأن وجود الممكن فى الخارج نفس ماهيته . وقد عبر عن ذلك بقوله : فان دل الوجود على معنى زائد على الذات ، فعلى أنه معنى ذهنى ليس له خارج النفس وجود إلا بالقوة (٢) » .

والحق أن موقف ابن سينا ومن على شاكلته غير صحيح (٣) . ولعل أوضح دليل على هذا أننا لو تأملنا فى المثال الذى ضربه ليؤكد المباينة بين ماهية الشيء ووجوده ، للاحظنا أن الفرق بينهما ليس إلا فى الذهن والاعتبار ، ذلك لأن ما اعتمد عليه من سبق الماهية (الجسم المسطح والأضلاع الثلاثة) على وجود المثلث ، إنما هو ملاحظ فى الذهن فقط ، كعلتين لوجوده والعلة قد تكون سابقة على المعلول فى التصور الذهنى لا فى الوجود الخارجى . ومما يؤكد هذا أننا لو لاحظنا كلا من السطح والأضلاع الثلاثة على حدة لم نلاحظ وجود المثلث . ومن هذا يتبين لنا أن ابن تيمية كان أعمق تفكيراً وأكثر موضوعية حين قرر أن القول بالتباين بين الماهية والوجود إنما هو بالاعتبار الذهنى فقط ، وأن الوجود الحقيقى للماهية هو الوجود الذهنى . وأما الوجود فقد يراد به مع هذا الوجود الخارجى . كما أن ابن تيمية كان على حق حين قرر التباس المنطق بالميتافيزيقا ، وأن الحدود المنطقية — رغم تفريق المناطقة بين الأنواع الثلاثة لوجود الكلى — لم تسلم من التأثر بالفلسفة ، لا سيما فى القول بالفرق بين الماهية والوجود ، الذى كان من أخص خصائص الميتافيزيقا .

الأصل الثانى : التفريق بين الذاتى واللازم

يرى ابن تيمية أن الأصل الثانى من الأصلين الفاسدين اللذين قام عليهما بناء الحد المنطقى ، هو قول المناطقة بالفرق بين الذاتى واللازم ، وهذا الفرق

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٧ . (٢) نفس المصدر .

(٣) يرى ابن رشد أن ابن سينا كثيراً ما يخالف الفلاسفة فى الأمور المصطلح عليها ، بل فى الأمور المعقولة أحياناً ، وبهذا يعتبر ما خالف فيه الفلاسفة رأيه الخاص ، ويقول : هذا شأن هذا الرجل فى كثير مما يأتى به من عند نفسه — أنظر : ابن رشد . تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٦ (طبعة الخانجى . القاهرة بدون تاريخ) .

عندهم ثابت للحقيقة من حيث هى . وقد وضعوا ضوابط يتبين بها الفرق . قالوا : « الذاتى هو الذى يقوم ماهية ما يقال عليه . ولا يكفى فى تعريف الذاتى أن يقال أن معناه مالا يفارق ، فكثير مما ليس بذاتى لا يفارق ، كما أنه لا يكفى أن يقال : أن معناه ما لا يفارق فى الوجود ، ولا تصح مفارقته فى التوهم حتى إن رفع فى التوهم يبطل به الموصوف فى الوجود . فكثير مما ليس بذاتى هو بهذه الصفة ، مثل كون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين ، فانه صفة لكل مثلث ، ولا يفارق فى الوجود ولا يرتفع فى الوهم ، حتى يقال : إنا لو رفعناه وهما لم يجب أن نحكم أن المثلث غير موجود وليس بذاتى. ولا أيضاً أن يكون وجوده للموصوف به مع ملازمته بينا ، فان كثيراً من لوازم الشىء التى تلزمه بعد تقرر ماهيته تكون بينة اللزوم له .

بل الذاتى هو : ما إذا فهم معناه ، وأخطر بالبال ، وفهم معنى ما هو ذاتى له وأخطر بالبال معه ، لم يمكن أن يفهم ذات الموصوف إلا أن يكون قد فهم ذلك المعنى أولا ، كالانسان والحيوان ، فانك إذا فهمت ما الحيوان ، وفهمت ما الانسان ، فلا تفهم الانسان إلا وقد فهمت أولا أنه حيوان .

وأما ما ليس بذاتى ، فقد تفهم ذات الموصوف مجرداً دونه ، فاذا فهم فربما لزمه أن يفهم وجوده له ، كالمحاذاة للنقطة . أو يفهم ببحث ونظر ، كتساوى الزوايا القائمتين فى المثلث ، أو يكون جائزاً أن يرتفع توهماً وإن لم يرتفع وجوداً ، كالسواد للإنسان الزنجى ، أو يرتفع وجوداً وتوهماً معاً مثل الشباب فيما يبطىء زواله والقعود فيما يسرع زواله (١) » .

ويرى ابن تيمية أنه بالنظر إلى هذه الفوارق ، يتبين أنها راجعة إلى الحقيقة المقدرة ذهنا المعتبرة تبعاً لاصطلاحهم ، وليست راجعة إلى الحقيقة من حيث الوجود الخارجى ،إذ ليس فى الخارج إلا حقيقة لها صفات لازمة، وقد تخطر هذه الحقيقة ولا تخطر صفاتها ولوازمها وعلى قدر ما يخطر بالبال من صفات لها يكون العلم بصفاتها . وإذا كان الأمر كما ذكر ،

---

(١) ابن سينا . النجاة ص ٦ — ٧ . وينبغى الإشارة إلى أن ما ليس بذاتى هنا لا يصح أن يفهم على أنه العرضى لأن المقام فى بيان الفرق بين اللوازم الذاتية وغير الذاتية .

فجعل بعض صفاتها اللازمة داخلا فيها وبعضها خارجاً عنها إنما مرجعه إلى الاصطلاح والوضع ، لا إلى الحقيقة فى نفسها ، وعلى هذا فالحد المنطقى إنما يفيد تصوير حقيقة اصطلاحية لا وجود لها فى الخارج . فاذا قالوا : فى تعريف الإنسان أنه حيوان ناطق، أمكن أن يقال ردا عليهم: ليست الحيوانية أو الناطقية جزءاً من حقيقة الانسان فى الخارج ، بل هى وصف لازم لها مثلها كمثل التحيز والضاحكية .

فاذا ما ادعوا أن كلا من الحيوانية والناطقية جزء من حقيقة الانسان دون بقية الصفات اللازمة أمكن أن يقال رداً عليهم أيضاً : يجوز لآخر أن يدعى أن التحيز والضاحكية جزء من حقيقة الإنسان دون بقية الصفات اللازمة ، ويحد الانسان بأنه متحيز ضاحك . . فاذا قالوا : إن الانسان لا يمكن تصوره بدون الناطق بينما يمكن تصوره بدون الضاحك ، يقال فى الرد عليهم : إنما تقولون ذلك لأنكم اعتبرتم الناطق جزءاً ، فكان تصوركم للحقيقة تابعاً لاعتباركم ، ولو أنكم اعتبرتم الضاحك جزءاً دون الناطق لانعكس الأمر . وتصبح الحقيقة والحالة هذه تابعة للتصورات لا التصورات تابعة للحقيقة (١) .

ولزم من تفريقهم بين الصفات المتماثلة — كما يرى ابن تيمية — أن تناقضوا فى التمثيل للذاتى واللازم ، فهم يقولون : الحيوانية ذاتية للحيوان كالانسان والفرس وغيرهما ، فالحيوان هو الذاتى المشترك والناطق هو الذاتى المميز .

ويقولون : العددية ليست ذاتية مشتركة للزوج والفرد ولا الزوجية والفردية ذاتى مميز للزوج والفرد . وأما اللونية فتارة يجعلونها كالحيوانية فيجعلونها ذاتية وتارة يجعلونها كالعددية فيجعلونها غير ذاتية . ومعلوم أن جميع الصفات ، منها ما هو مشترك ومنها ما هو خاص وكل منهما فى الخارج واحد(٢)

والحق أن ما ذهب إليه ابن تيمية من أن الفروق التى وضعها المناطقة بين الذاتى والعرضى فروق اعتبارية صحيح ، فالناظر فيما قاله ابن سينا تعبيراً

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٧٠ — ٧١ .
(٢) ابن تيمية . الرد ص ٧١ .

عن المناطقة فى بيان هذه الفروق يرى صحة ما ذهب إليه ابن تيمية ، ذلك لأن أهم ما اعتمد عليه فى الفرق هو أن الذاتى مقوم وغير الذاتى ليس كذلك ، وقد أقر بالمماثلة بينهما فى أمور كثيرة كعدم المفارقة للموصوف فى الوجود والوهم.وليس تقويم الوصف للموصوف إلا عملية ذهنية ،أما خارجاً فلا اعتبار لهذه الفوارق لأنه لا يمكن أبداً تقديم الوصف على الموصوف . أو الجزء من حيث هو جزء للكل على ذلك الكل . وابن تيمية فى هذا المقام يعد أقدر موضوعية فى نقده من أى كلام سبق،وذلك يكشف فيه عن عبقرية أصيلة ، وفهم للأمور دقيق .

ونحسب أنه فى هذا المقام قد وصل إلى ما أراد . وهو إلزام المناطقة أن مدار أبحاثهم كانت أموراً اصطلاحية ، لا تتبع الحقائق من حيث هى كما يدعون . وأن من حق غيرهم أن يعارضهم باصطلاح آخر . ونحسب أيضاً أن حرارته الدينية بجانب عقله الفذ كانا سلاحين قويين شرعهما فى وجه المناطقة باسم الدين والعقل معاً مما جعل لأبحاثه قيّمة علميّة ، وإن كان فى بعض المواقف — كما قدمنا — كان يريد أيضاً أن يملى فهمه الخاص . بقى أن نشير إلى مصادر ابن تيمية فى هذا المبحث . وقد ذكرنا من قبل أنه كان لكل من الرازى وأبى البركات البغدادى أثر واضح فى المقام الموجب فى نقد نظرية الحد المنطقى ، ونحب أن نضيف هنا أنه كان للمتكلمين أكبر الأثر فى نقده لما قاله المناطقة من الفرق بين الذاتى والعرضى ، والماهية ووجودها . ولكن لا ينبغىأن نسرف فى هذا أكثر من التوجيه فقط، أما تحقيق المسألة على تلك الصورة التى رأيناها فقد كان لعبقرية ابن تيمية أكبر الأثر فى ذلك . كما ينبغى ألا نسرف فى تلمس مصادر خارجية عن الفكر الإسلامى يكون لها الأثر فى ذلك من مذاهب السوفسطائيين والشكاك التجريبيينوالرواقيين (١) لأن ذلك لا يعدو دائرة الاحتمال . ولو سلمنا لمن يربط بين ابن تيمية ، وبين هذه المدارس الفكرية فى عملية النقد هذه فمن حقنا أن نتساءل عن مصدر هؤلاء ،ولا يمكن أن يسير الأمر إلى غ نهاية،فلا بد من التسليم بوجود طائفةمن الناس تعتبر الأمور بعقلها ومزاجها

(١) أنظر رأى الدكتور النشار فى كتابه « مناهج البحث » ص ٢٠٧ .

الخاص. ونعتقد أن ابن تيمية فى أكثر جوانبه كان مثلا لأصحاب هذه العقول.

الحد من وجهة نظر ابن تيمية :

إذا كان ابن تيمية لم يرتض رأى المناطقة فى الحد فما رأيه هو فى ذلك ؟ يعتنق ابن تيمية رأى المتكلمين فى الحدود ، ويقر معهم بأن فائدة الحد هى التمييز بين المحدود وغيره لا تصوير الماهية كما يدعى أرباب المنطق . ويستشهد ابن تيمية بكلام إمام الحرمين فيقول : قال إمام الحرمين : القصد من التحديد فى اصطلاح المتكلمين ، التعرض لخاصة الشىء التى يقع بها الفصل بينه وبين غيره (١) . وضابطهم فى ذلك : أن تتحقق الملازمة بين الحد والمحدود طرداً وعكساً . ومعنى ذلك أن الحد لا يجوز فيه التركيب من المشترك والخاص ، كما يرى المناطقة . وليس المقصود بمنع التركيب ألا يكون الحد مركباً من عدة أوصاف ، بل المقصود من ذلك ألا يكون مركباً من المشترك والمميز . وقد تقتضى طبيعة المحدود أن يكون الحد مركباً من عدة أوصاف إذا كان المحدود لا يتميز إلا بذلك ، وهذا التركيب غير قادح فى الحد ، لأنه كمال التمييز . وضابط المتكلمين فى هذه المسألة أنه إن تأتى ضبط آحاد المحدود فى صفة واحدة ، يشترك فيها جملة الآحاد ، فلا يذكر سوى تلك الصفة ، وإلا لزم التعدد حتى يلزم الاطراد والانعكاس (٢) .

وإذا كانت هذه غاية الحد ، فلا تتجاوز فائدتها فائدة الأسماء من حيث التنبيه ، اللهم إلا ما يفرق بينهما بالإجمال والتفصيل .

ويسير ابن تيمية فى هذا الاتجاه اللغوى للحد فيرى أن الحدود تكون للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات . وهذا يحصل بالحدود اللفظية تارة وبالوضعية أخرى . وحقيقة الحد فى الموضعين بيان مسمى الاسم فقط ، وتمييزه عن غيره ، لا تصوير المحدود، وإذا كانت فائدة الحد بيان مسمى الاسم ، والتسمية أمر لغوى وضعى ، رجع فى ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته ، ولهذا يقول الفقهاء : من الأسماء ما يعرف حده باللغة ومنه ما يعرف حده بالشرع ومنه ما يعرف حده بالعرف . وكأنى بابن تيمية فى هذا المقام

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ١٦ .　　(٢) نفس المصدر ص ١٨ .

يقرر أصول منطق جديد فى الحدود ، ظهرت آثار هذا المنطق فى المنطقية الوضعية وخاصة فى تقريرهم التعريف الاشتراطى (١) . ولكن مع بعد الاختلاف بين ابن تيمية وبين هؤلاء فى الغاية .

ومن فوائد الحد — كما يرى ابن تيمية — بناء على هذا الفهم ، تفسير الكلام وشرحه ، إذا أريد به تبيين مراد المتكلم ، وهذا من جنس تبيين مسميات الأسماء بالترجمة ، تارة لمن يكون قد تصور المسمى ولم يعرف أن ذلك اسمه ، وتارة لمن لم يكن قد تصور المسمى فيشار إلى المسمى بحسب الإمكان. أما إلى عينه وإما إلى نظيره ولهذا يقال الحد: تارة يكون للاسم وتارة يكون للمسمى (٢) .

ومرة ثانية يعتبر ابن تيمية سلفاً للمنطق الحديث « جونسون » ، فقد ذكر فى كتابه « المنطق » أن من أنواع التعاريف التعريف بالإشارة مثل تعريف الشجرة بقولنا : هذه هى الشجرة ، كما ذكر التعريف بالمثال كتعريف الجريمة بأنها مثل السرقة والقتل ، كما ذكر أيضاً التعريف بالمرادف الأوضح كتعريف البر بالقمح والعقار بالخمر (٣) . ولكن الملاحظ على هذه الحدود ، سواء كانت لدى ابن تيمية ، أو غيره ممن نرى أنه قد سبقهم فى هذا الميدان، أنها يختلط فيها المنطق بنظرية المعرفة، وعلم النفس التربوى بحيث لا يستطاع التمييز بينهما .

من ثم كان ما لاحظه الدكتور النشار على هذا النوع من التعريفات حقاً ، لأن التعريف فى هذه الحالة تعريف بالشىء ، والفرق بين الاثنين جد كبير .

وابن تيمية يطبق نظريته فى الحد فى نطاق اللغة ، فيرى أن ترجمة اللفظ غير المعروف إلى اللفظ المعروف هى من فوائد الحد ، ومن هذا ذكر غريب القرآن والحديث وغيرهما ، بل وتفسير القرآن ، وغيره من سائر أنواع الكلام . ويرى ابن تيمية أن هذا النوع من الحدود هو الذى يحتاج

(١) أنظر بالتفصيل مذهب الوضعيين فى التعريف فى كتاب المنطق الوضعى للدكتور زكى نجيب محمود ص ٦٢ وما بعدها .

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٤٠ (٣) د . على النشار . المنطق الصورى ص ٢٠٣

إليه فى إقراء العلوم المصنفة ، بل فى قراءة جميع الكتب ، بل فى جميع أنواع المخاطبات (١) .

ويؤكد ابن تيمية على أن تكون معرفة الحدود مستمدة من طبيعة العلم موضوع البحث ، وهذه فكرة متقدمة جداً ، توسع فيها المحدثون ، الذين بحثوا موضوع العلوم وصلتها بالمنطق (٢) ، وكأنه كان يريد بذلك ألا تقتحم الحدود المنطقية نطاق الدين فتخضع حدوده للمنطق ، ويتمثل فى ذلك قول الله تعالى فى ذم من لم يعرف حدوده « الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله (٣) » والذى أنزل على رسوله ، منه ما يكون اسمه غريباً بالنسبة للمستمع ، كلفظ «ضيزى » و «قسورة» و «عسعس» وأمثالها . ومنه ما يكون مشهوراً ، لكن لا يعلم حده ، بل يعلم معناه على سبيل الإجمال ، كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج ، ولا يعلم مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الشرع (٤) .

ويشير ابن تيمية إلى نقطة هامة ، تتصل بفكره الخاص فى مسألة التفسير والتأويل ، هذه الفكرة هى : كيف نعرف دخول الأعيان تحت الأسماء إذا كان ذلك غير ظاهر ؟ يرى ابن تيمية أن معرفة ذلك بالاجتهاد ، الذى يتفاضل فيه الناس ، كل حسب تخصصه ، ومعيار التفاضل يظهر فى السبق إلى معرفة أن هذا الحادث المعين مثلا ، داخل تحت اسم كذا وذلك كما يسبق الفقيه الفاضل إلى حادثة ، فينزل عليها كلام الشارع ، وكما يسبق الطبيب إلى مرض لشخص معين فينزل عليه كلام الأطباء (٥) .

ولكن ، ألا يحق لنا أن نتساءل ، هل أضاف ابن تيمية جديداً فى بحثه نظرية الحد من وجهة نظره ؟ الحق أن ما أضافه لم يكن أكثر من التوسع فى الحد اللفظى الذى أقره المناطقة بصورة لم يكن لها نفس القيمة التى كانت له عند ابن تيمية .

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٤٩ .

(٢) انظر على الأخص : المنطق وفلسفة العلوم : تأليف « بول موى » الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا (القاهرة ١٩٦١م) .

(٣) سورة التوبة ٩ : ٩٧ .

(٤) ابن تيمية . الرد ص ٥٠

(٥) نفس المصدر ص ٥٣ .

ولـكن الحق يقتضينا أيضاً أن نقول : إن هذه النظرة إلى الحدود أكثر نفعاً ، فى الحياة العملية من الحدود المنطقية ، مما يجعلنا نقرر فى اطمئنان أن ابن تيمية كان مفكراً عملياً براجماتياً ، لا ينظر إلى قيمة الشيء إلا من خلال نفعه للفرد والجماعة . وقد وجدت هذه النزعة حديثاً لدى كثير من المناطقة العمليين . وعلى الأخص لدى أصحاب الوضعية المنطقية ، مما يجعلنا فى حل من القول بأن ابن تيمية كان سلفاً لهؤلاء فى هذا المقام .

وفى ختام هذه المباحث — مباحث الحد — نقرر أن ابن تيمية قد نقد المنطقيين فى الحد من وجهة النظر الخاصة ، كما كان فى أكثر حججه جدلياً وخاصة فى المقام السالب ، ولم تظهر أصالته إلا فى رده على المنطقيين فى القول بالفروق بين الماهية والوجود والفرق بين اللازم لها واللازم لوجودها . أما جانبه البنائى فقد آثر فيه موقف المتكلمين من الحدود ، كما كان لنظرته العملية أثر واضح فى هذا الموقف .

والآن ننتقل إلى بيان موقف ابن تيمية من طرق الاستدلال الأرسطية فنبين ما فيه من صواب أو خطأ .

« الفصـــــل الثـــــانى »

موقف ابن تيمية من طرق الاستدلال المنطقية

لم يفعل ابن تيمية فى نقده لطرق الاستدلال المنطقية مثل ما فعل فى نقده للحد . فقد كان هناك أ كثر تنظما بالنسبة لما نراه فى هذا المقام ، بحيث كانت حججه التى وجهها إلى الحد المنطقى فى مقاميه ، السالب والموجب لا تخرج غالباً على محل النزاع . أما فى التصديقات فالأمر بعكس ذلك تماماً ، بحيث يرى الناظر فى كلامه ، أن الأبحاث فيها غير مرتبة ، والمسائل التى يتعرض لنقدها غير مترابطة ، مما يجعل ترتيبها بدقة للتحدث عنها عسير المنال . ولا ينهض — لابن تيمية — عذراً فى ذلك ، أن يكون تحريره لهذا الكتاب على عجل ودون مراجعة . كما صرح بذلك فى مستهل كتابه (١) ؛ لأن الأمر جد خطير ، وقد كان حسبه أن يعلم أنه ينازل خصومه فى معركة حامية ، سلاحها العقل المنظم ، الذى يرتب الأمور ترتيباً طبيعياً ، يبدأ من المقدمات إلى النتائج ومن المبادئ إلى المقاصد ، حتى يستطيع العقل أن يحكم بما لهذا العمل من قيمة ، وحتى يستطيع الباحث أن يستخلص الآراء دون عناء ومشقة ، وحتى لا يكون لما عليه كلام الخصوم من دقة وترتيب من آثار نفسية قد تحمل الباحث على تجاوز الحق فى الحكم بينهم وبينه .

ولكن على الرغم من هذا حاولت — جاهداً — أن أحدد المسائل التى طعن فيها ابن تيمية على المنطقيين ، بناء على الاختلاف فى وجهات النظر بينهم وبينه ، كما حاولت أن أرتبها فى أنواع تقريبية . والمسائل التى خالف فيها ابن تيمية المناطقة منها ما هو خاص بالمقام السالب وهو القول بأن القياس طريق العلم التصديقى . فالمسائل الخاصة بالمقام السالب تتنوع إلى أربعة أنواع :

(أ) مسائل فى نقض حصر العلم التصديقى فى القياس ولواحقه .

(ب) مسائل تتعلق بالقضايا التى يتألف منها القياس .

---

(١) يقول ابن تيمية : « لما كنت بالإسكندرية ، اجتمع بى من رأيته يعظم المتفلسفة بالتهويل والتقليد ، فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل . واقتضى ذلك أنى كتبت فى قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق ما علقته تلك الساعة . ثم تعقبته فى مجالس إلى أن تم » (أنظر : الرد على المنطقيين ص ٣) .

(ج) مسائل تتعلق بصورة القياس .

(د) مسألة تتعلق بالغاية من العلوم البرهانية .

وأما المسائل التى تتعلق بالمقام الموجب ، فسيأتى تحديدها بعد مناقشة مسائل المقام السالب ، وبيان ما فيها من صواب أو خطأ .

(أ) مسائل النوع الأول

١ — المسألة الأولى : فى رد قولهم : أنه لا يعلم شىء من التصديقات إلا بالقياس . يقول ابن تيمية فى هذه المسألة : « إن هذا القول قضية سلبية ، ليست معلومة بالبديهة ، ولم يذكروا على السلب دليلا أصلا ، فصاروا مدعين لما لم يبينوه ، بل قائلين بغير علم ، إذ العلم بهذا السلب متعذر على أصلهم ، فمن أين لهم أنه لا يمكن لأحد أن يعلم شيئاً من التصديقات غير البديهية إلا بواسطة القياس (١) ؟ » هذه هى حجة ابن تيمية ضد المنطقيين فى هذه المسألة ، وهى كما نرى تقوم على اعتبار هذا القول من المنطقيين قضية إخبارية تحتمل الصدق والكذب ، وحيث إنها كذلك ولم يقيموا عليها دليلا فهى مردودة .

وقد بينت فى حديثى عن الحجة الأولى التى وجهها ابن تيمية ضد المناطقة فى مقام الحد السالب ، أن المناطقة يعتبرون هذا القول من الأمور الاصطلاحية التى لا يمكن أن يطالب فيها بالدليل ، وأن الاصطلاح على مثل هذا القول قد جرت به عادة المنطقيين جميعاً ، ولا منازعة فى ذلك . كما بينت أن المنطقيين ليسوا بدعاً فى هذا الأمر ، فكل علم لا بد أن يصطلح فيه على عدد من الأمور ، تمثل الأعراض الذاتية له ، وبدونها لا يمكن أن يقام له بناء ، وقد قرر المناطقة أن هذه الاصطلاحات أمور مبدئية من جهة المتعلم ، أى أن عليه أن يسلم بها ، ولا يطالب المعلم بالدليل عليها . يقول ابن سينا فى بيان مبادئ الأقيسة البرهانية : « وها هنا قسم من مبادىء المقاييس ، وهى التى ليست مبادىء من جهة القائس نفسه ، ولكن هى مبادىء من جهة المتعلم ، وهى أن يكلف المعلم المتعلم تسليم شىء ووضعه ليبنى عليه بيان شىء آخر ،

---

(١) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٨٨ .

فيسلمه ويضعه، وهذه هي الأمور التي تسمى أموراً موضوعة ومصادرات(١)

والذى يؤخذ من كلام ابن تيمية ، أنه لا يقصر المعارف التصديقية على القياس ولواحقه ، من استقراء وتمثيل كما يرى ذلك المنطقيون ؛ لأن إبطال الحصر معناه أن هناك طرقاً أخرى تفيد التصديق لم يذكرها هؤلاء . وإننا نسائل ابن تيمية : إذا كان الأمر كما تدعى ، فما هى الطرق الأخرى الخارجة عن الحصر الذى ادعاه المناطقة فى نظرك ؟ إن كان يقصد بالطرق الأخرى ، تلك التى تدرك بها الحقيقة إدراكاً مباشراً اعتماداً على الذوق والإلهام — مع أنه عدو لمثل هذه الطرق — فليطمئن باله ، فقد قال المناطقة بهذا الطريق ، ولكنهم اعتبروه استثناء من المبدأ العام ، لا يتوسع فيه ولا يقاس عليه ؛ لأنه غير ميسر إلا لمن وفقه الله إلى ذلك . يقول الساوى : « ولا يشذ عن حكمنا هذا (٢) إلا من أيد بحدس صائب ، وقوة إلهية ، تريه الأشياء كما هى ، وتغنيه عن الفكر (٣) » وإن كان يرى شيئاً وراء هذا ، فلم لم يعرفنا إياه ؟ وقد كان الأولى به أن يبينه لنا ؛ حتى لا يقال عنه أنه لا يقدم عوامل البناء ، فى الوقت الذى يقبض فيه بكل قوته على معاول الهدم . وقد يقال : لعل ابن تيمية يقصد من إبطال الحصر توجيه النظر إلى العلوم اليقينية التى يجىء بها النص الدينى على لسان المعصومين من الأنبياء والرسل . تلك العلوم التى لا تقال على أى منهج من هذه الثلاثة التى عرفها المنطق ، والتى حصر نفسه فى نطاقها . وهذا فعلا ما يحاول ابن تيمية إثباته (٤) ، وذلك ببيان ما فى القرآن والحديث من صور عقلية ليست على أنماط التفكير المنطقى مثل « قياس

(٢) ابن سينا . البرهان من منطق الشفاء ص ٢١ .

(١) الإشارة هنا إلى ما تقدم بيانه من أن الإنسان فى مبدأ الفطرة خال عن تحقق الأشياء وقد أعطى آلات تعينه فى ذلك هى الحواس الظاهرة والباطنة ، فاذا أحس بأمور جزئية ، تنبه لمشاركات بينها ومباينات ينتزع منها عقائد أولية ، مثل أن الكل أعظم من الجزء ، وعقائد أخرى مساوية لها فى القوة كالحكم بأن كل موجود مشار إليه وإلى جهته ، ويستبان صدق هذه القضايا بالقضايا الأولية . وقد يتردد فى أمور بعد إدراك المحسات وانتزاع القضايا منها . وقد لا يجزم بالحكم فى بعضها . وقد يجزم به فى البعض الآخر بتصرف ، هذا التصرف قد يكون تارة على وجه الخطأ وأخرى على وجه الصواب ، ولا يشذ ...الخ ما ذكرناه فى صلب البحث .

(٣) الساوى . البصائر النصيرية ص ٤ .

(٤) ابن تيمية . الرد ص ١٦٢ .

الأولى » و « الاستدلال بالملزوم على اللازم » أو « بالأثر على المؤثر » و « قياس الغائب على الشاهد » .

والحق أن هذه الصور الاستدلالية التي جاء بها القرآن الكريم ، وذكرت بعضها السنة المطهرة ، لا تخرج في الواقع عن كونها أحد الأنماط القياسية ولا شيء في هذا على قدسية النص الديني ؛ لأن هذه الأنماط ناشئة عن تقسيم حاصر ، والحصر فيه عقلي ، والعقل مستند على الفطرة ، والدين هو الفطرة ،فكأن هذا التقسيم مرجعه إلى الدين نفسه . وسأبين فيما يأتي عند الكلام على صور التفكير ، التي أتى بها ابن تيمية من القرآن والسنة ، ليبين مخالفتها للطرق المنطقية ، إن هذه الطرق يمكن إرجاع أي صورة من التفكير إليها . وسيظهر ذلك بوضوح في المسألة الثانية ، التي يحاول ابن تيمية فيها نقض حصر المنطقيين طرق العلم في كل من القياس والاستقراء والتمثيل ، وهي التي سأتحدث عنها الآن .

٢ — المسألة الثانية : في بطلان حصر « الأدلة » في القياس والاستقراء والتمثيل . يرى ابن تيمية أن ما ذكره المناطقة من حصر الأدلة في القياس والاستقراء والتمثيل لا دليل عليه ، فهو باطل ، ذلك لأن القياس عندهم استدلال بكلي على جزئي ، والاستقراء استدلال بجزئي على كلي ، والتمثيل استدلال بأحد الجزئين على الآخر . وهذا التقسيم في نظر ابن تيمية تقسيم منتشر غير حاصر . وقد بقي في نظره — مما لم يذكره المناطقة — الاستدلال بالكلي على الكلي الملازم له ، وهو المطابق له في العموم والخصوص ، وكذلك الاستدلال بالجزئي على الجزئي الملازم له ، بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ، ومن عدمه عدمه فان هذا ليس مما سموه « قياساً » ولا « استقراء » ولا « تمثيلا » وهذه هي الآيات (١) » .

وقد ساق ابن تيمية أمثلة لبيان ما ذهب إليه ، نذكرها ثم نرى ما فيها من موافقة أو مخالفة لطرق الاستدلال المنطقية . يقول ابن تيمية في بيان الأمثلة : وهذا كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار ، وبالنهار على طلوع الشمس . فليس هذا استدلالا بكلي على جزئي ، بل الاستدلال بطلوع معين على نهار معين ، استدلال بجزئي على جزئي . وبجنس النهار على جنس

(١) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ١٦٣ .

الطلوع ، استدلال بكلى على كلى . وكذلك الاستدلال بالكواكب على جهة القبلة (الكعبة) ، استدلال بجزئى على جزئى ، ومثل هذا ، الاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظيره فى العرض ، والاستدلال بطلوعه على غروب آخر ، وتوسط آخر ، ونحو ذلك من الأدلة التى اتفق عليها الناس ، قال تعالى : « وبالنجم هم يهتدون (١) » أى يستدلون .

ويفيض ابن تيمية فى ضرب الأمثلة الكثيرة فى هذا المقام . ثم يبين أن اللزوم إن كان دائماً لا يعرف له ابتداء ، بل منذ خلق الله الأرض ، كان الاستدلال مطرداً . وإن كان اللزوم أقل من ذلك مدة ، مثل « الكعبة » ، استدل بها بحسب ذلك ، فيستدل بها عليها أى يستدل بأركانها على الجهات المقابلة لها ، كما يستدل بهذه الجهات على أركانها . وما كان مدته أقصر من مدة الكعبة ، كالأبنية التى فى الأمصار والأشجار ، كان الاستدلال بها بحسب ذلك أيضاً ، فيقال ، علامة الدار الفلانية أن على بابها شجرة من صفتها كذا وكذا ، وهما متلازمان مدة من الزمان . فهذا وأمثاله استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ، وكلاهما معين جزئى ، وليس هو من قياس التمثيل(٢).

ويرى ابن تيمية أن هذا هو منهج نظار المسلمين فى الاستدلال . وقد عدلوا به عن منهج المنطقيين ، فقالوا : « الدليل » هو المرشد إلى المطلوب ، وهو الموصل إلى المقصود ، وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب . أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلا إلى المطلوب (٣) . على خلاف بينهم فى مسمى الدليل . ثم ينقل رأيهم فى ضابط الدليل : وهو أن يكون مستلزماً للمدلول . فكل ما كان مستلزماً لغيره ، أمكن أن يستدل به عليه ، فان كان التلازم من الطرفين أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر ، فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذى لم يعلمه . ثم إن كان « اللزوم » قطعياً كان الدليل كذلك ، وإن كان اللزوم ظاهراً غير قطعى كان الدليل ظنياً .

---

(١) النحل ١٦ : ١٦ .

(٢) ابن تيمية . الرد ص ١٦٥ .

(٣) امام الحرمين . الارشاد إلى قواطع الأدلة ص ٨ (نشرة الخانجى . القاهرة ١٩٥٠ م).

فالأول كدلالة المخلوقات على خالقها ، وعلى تمام علمه وقدرته ومشيئته ورحمته وحكمته ، فان وجودها مستلزم لذلك كله ، ووجودها بدون هذا ممتنع . والثانى كدلالة الطهارة على الصلاة ؛ فان دلالتها ظنية ، لجواز أن يكون المتطهر غير مصل ، ولأن الطهارة شرط فى صحة الصلاة ، وقد يوجد الشرط ولا يوجد المشروط ، بخلاف العكس (١) .

وإنى لأتساءل : أى جديد فى هذا الذى ذكره ابن تيمية ، خارج على ما ذكره المنطقيون فى الأقيسة الشرطية ؟ أليس ما مثل به من الاستدلال بطلوع الشمس على وجود النهار ومن التلازم بينهما ، هو نفس المثال الذى مثل به المنطقيون للقياس الشرطى المتصل (٢) ؟ لعل الذى أزعج ابن تيمية أن القياس على هذه الصورة ليس استدلالا بكلى على جزئى . كما قيل عن المناطقة فى طبيعة القياس أنهم يرون أنه انتقال من الحكم على الكلى إلى الحكم على الجزئى . ولكن الواقع أن هذا ليس قول المناطقة . وليست هذه طبيعة القياس المنطقى . والذى يرجع إلى ما مثل به أرسطو للقياس ، لا يجد إطلاقاً مكانا للجزئى فى أمثلته (٣) ، وتكاد أمثلته التى مثل بها للقياس أن تكون كلها على نمط القياس الشرطى ، الذى يكون قضايا لزومية ، يتألف مقدمها من المقدمتين ويكون تاليها هو النتيجة . وأوضح مثال لذلك ، ما ذكره فى التحليلات الأولى على هذه الصورة . إذا كان (أ) محمولا على كل (ب) ، وكان (ب) محمولا على كل (ج) فان (أ) محمول على كل (ج) (٤) . والذى يفهم من هذا ، ضرورة التلازم بين المقدم والتالى فى صورة القياس .

على أن الأقيسة الحملية التى تحولت فيها الحدود من متغيرات (حروف) إلى متعينات من الأنواع والأجناس ، لا تجىء كلها على نمط الاستدلال بالكلى على الجزئى ، بل تجىء على ثلاثة أشكال هى :

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ١٦٦ .

(٢) الساوى . البصائر النصيرية ص ٦٤ .

(٣) لوكا شيفيتش . نظرية القياس الأرسطية ص ١٣ .

(٤) منطق أرسطو ج ١ ص ١١٣ .

١ — استدلال بكلى على كلى أقل منه عموماً مثل : كل إنسان حيوان وكل حيوان جسم إذن كل إنسان جسم .

٢ — استدلال بأحد المتساويين على الآخر مثل : كل إنسان ناطق وكل ناطق قابل للتعلم ينتج كل إنسان قابل للتعلم .

٣ — استدلال بالكلى على الجزئى مثل : بعض الناس متعلم وكل متعلم ناطق . ينتج بعض الناس ناطق .

هذا ما ذكره المنطقيون فى هذا المقام . وعلى هذا فالقول بأن الاستدلال القياسى انتقال من كلى إلى جزئى ، قول ينبغى ألا يؤخذ بهذا الإطلاق .

والمنطقيون حين تكلموا فى الأقيسة الشرطية ، إنما عنوا بذلك بيان النسبة اللزومية بين المقدم والتالى ، فكلما وجد الملزوم وجد اللازم ، وكلما ارتفع اللازم ارتفع الملزوم . وما ساقه ابن تيمية من الأمثلة لا يخرج عن هذا . وقد اعترف بأن ما يسمونه « الشرطى المتصل » مضمونه الاستدلال بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم . وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم . سواء عبر عن هذا المعنى بصيغة الشرط ، أو بصيغة الجزء . كما اعترف بأن الاختلاف فى صيغ الدليل مع اتحاد معناه لا يغير حقيقته ؛ لأن الكلام فى المعانى العقلية لا فى الألفاظ (١) .

وقد أبان المناطقة عن العلة وراء وجود الأقيسة الشرطية بجانب الأقيسة الحملية — مما اعتبره ابن تيمية تطويلا لا طائل تحته (٢) — بما يجعل لوجود هذا النوع من الأقيسة ما يبرره ، وفاء لصناعة المنطق . يقول الساوى : «وربما يعترض فيقال : لا حاجة إلى هذه الأقيسة الشرطية ، فان القضايا الشرطية وإن لم تكن كلها بينة مستغنية عن القياس ، لكن يمكن ردها إلى الحمليات ، بأن يقال فى المتصلة (ج) (د) لازم (أ) (ب) وفى المنفصلة معاندة . والاكتفاء فى بيانها بالأقيسة الحملية . فجوابه : أنا لو كنا نخفف عن أنفسنا فى صناعة المنطق مئونة تكثير القياسات الناتجة لمطلوب واحد لسبب الاكتفاء بما يقوم مقامها ، لاكتفينا بالشكل الأول الناتج للمطالب الأربعة ،

---

(١) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ١٦٦ .

(٢) نفس المصدر ١٦٧ .

بل لاكتفينا بالناتج للموجب منه أو السالب ، إذ الموجبات يمكن ردها إلى السوالب ، والسوالب إلى الموجبات المعدولة .

لكن لم نكتف ، بل أعددنا لكل مطلوب ما يمكن أن يكون طريقاً إليه ، وفاء بكمال الصناعة ، وكفاء عن تغيير القضايا عن نظمها الطبيعى . فما بالنا نؤثر هاهنا الاختصار والجمود على طريق واحد ، ربما لم يكن استعماله إلا بتكلف تغيير القضايا عن وضعها المطبوع ، مع أن مقصودنا أن نمهدطريقاً إلى نتائج الشرطيات من حيث هى شرطية ، والأقيسة الحملية لا تنتج ذلك . وأكثر المطالب الهندسية شرطى ، فبان بهذا فساد هذا الاعتراض (١) » . إذا تقرر هذا فنقول : ما ذكره ابن تيمية من طرق الاستدلال التى ظن أنها مخالفة لطرق المنطق ، غير صحيح .

قياس الأولى فى القرآن الكريم :

يذكر ابن تيمية طريقة الاستدلال عند الأنبياء ، ويبين أنهم لم يستعملوا القياس المنطقى الذى يجىء على ترتيب خاص ، وإنما استعملوا قياس الأولى الذى جاء به القرآن الكريم ، وجميع الأقيسة العقلية المذكورة فى القرآن من هذا الباب . وطبقوا هذا القياس فى إثبات كل كمال إلهى له سبحانه . ومعنى قياس الأولى بالنسبة لذات البارى سبحانه ، أن ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه ، فثبوته له بطريق الأولى ، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى (٣) .

والحق أن هذا صحيح . وما كان يجوز لأحد أن ينتظر من كتاب يجىء فى ترتيبه وأحكامه على نوع خاص أن يستعمل الطرق البشرية فى الاستدلال ، لاسيما من حيث الصورة ، فالقياس المنطقى يقوم على التداخل بين الحدود ، وبين هذه الحدود مماثلة واشتراك من بعض الوجوه . ولا يمكن أن يستدل

---

(١) الساوى . البصائر النصيرية . ص ١٠٠ .

(٢) يمثل هذا الطريق ، مع ما ذكره ابن تيمية من قبل وما يأتى بعد هذا وهو الاستدلال بالآيات ، الطرق الخاصة بالاستدلال الذى يجىء على غير الطرق المنطقية ، ويريد بكل هذا أن يبطل حصر المناطقة طرق الاستدلال فى كل من القياس والاستقراء .

(٣) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ١٥٠ .

على ثبوت شيء لله سبحانه وتعالى أو نفيه عنه بهذا الطريق لأنه « تعالى » عن أن يكون مشاركاً أو مماثلا لأحد من خلقه .

ولكن الحقيقة العقلية لقياس الأولى ، يمكن أن ينظر إليها على أنها نمط من أنماط الاستدلال القياسى ؛ لأن الأولوية فى معناها اللغوى ، أن اثنين اشتركا فى صفة وزاد أحدهما على الآخر فى تلك الصفة، ولو طبقنا هذا المعنى على ما ذكره ابن تيمية ، لكان معناه أن كل ما يثبت للمخلوق من صفات الكمال أو ينفى عنه من صفات النقص فالله سبحانه أولى منه لأنه أحق منه بذلك ، وأحقيته قائمة على اعتبار الخلق والإيجاد للمخلوق ، لأنه معلول ، والعلة أولى من المعلول فى كمال الوصف .

ولو وازنا بين قياس الأولى والقياس الشمولى ، لكانت حقيقتهاواحدة ؛ لأن القياس الشمولى معناه أننا حكمنا على الأوسط بالأكبر ، ولما كان الأصغر مندرجاً تحت الأوسط فمن باب أولى أن يكون الأكبر موجوداً فيه ، وهذه الأولوية هى التى عبر عنها أرسطو بالضرورة حين مثل لذلك(١).

ولست أقصد من وراء هذا ، إخضاع الأقيسة التى جاء بها القرآن — على سبيل القسر — لطرق الاستدلال المنطقى ، ولكننى أريد أن أبين أن الصيغ المختلفة للقياس العقلى — وإن تعددت صورها وأشكالها — يمكن إرجاعها إلى حقيقة واحدة ، وإن تعدد هذه الصياغات ، ليس إلا تعبيراً عن المعنى الواحد بصورة مختلفة . كما يهمنى أن أشير هنا إلى أن القياس العقلى فطرى فى النفس ، وأن هذه الصورة ماهى إلا أشكال للتعبير ، وأن أرسطو لم يخلق هذه الأقيسة ولم يبدعها ، وإنما أبان عن طرق التعبير عنها . وهذا غاية ما ينسب إليه من فضل . كما يهمنى أيضاً أن أشير إلى أن هذا المعنى قد أدركه بعمق « ابن تيمية » حين قرر أن الأقيسة أمور فطرية تنعقد فى النفس ، وليست هذه الصناعة الشكلية إلا تعبيراً عنها (٢) . وإذا كان ما ذكرته صحيحاً ، فأى خروج بهذه الصورة على طرق الاستدلال المنطقى حتى يصح نقض الحصر ؟

(١) انظر : منطق أرسطو جـ ١ ص ١١٣ .

(٢) أورد « ابن تيمية » هذا المعنى كثيراً فى كتابيه « الرد على المنطقيين » و « نقض المنطق » انظر على الأخص نقض المنطق ص ١٥٧ .

الاستدلال بالآيات فى القرآن الكريم :

الاستدلال بالآيات فى القرآن الكريم كثير ، والفرق بين الآية وبين القياس ، أن الآية هى العلامة . وهى الدليل الذى يستلزم عين المدلول ، لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول . كما فى دلالة الشمس على طلوع النهار ، فانها آية عليه . قال تعالى : « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة (١) » . فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار (٢) .

وكذلك آيات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه لا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره . وكذلك آيات الرب سبحانه وتعالى . نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة . لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره . والعلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل . فكل دليل فى الوجود لا بد أن يكون مستلزماً للمدلول . والعلم باستلزام المعين للمعين المطلوب ، أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة . والقضايا الكلية هذا شأنها ، فان القضايا الكلية لم تعلم معيناتها بغير التمثيل (٣) . وابن تيمية فى هذا الموقف يبين عن فلسفته الخاصة فى نظرية المعرفة ، حيث يرى أن الجزئى أساس الكلى ، وأن المحسوسات هى أساس المعقولات ، وأن الوجود الحقيقى فى الخارج هو وجود الجزئيات . ثم ربط بعمق بين فلسفته فى الوجود وبين منطقه . ثم بينهما وبين فكره الدينى .

ولكن ، هل صورة الاستدلال بالآيات كما ذكرها ابن تيمية تخرج فى حقيقتها عن صورة الاستدلال بالملزوم على اللازم الموجودة فى نمط القياس الشرطى ؟ أعتقد لا . وأعتقد أيضاً أنه لا يزعجنا أبداً أن نقول بهذا طالما اثبتنا أن صور الاستدلال إنما هى تعبير عن المعنى العقلى الفطرى

---

(١) الاسراء ١٧ : ١٢ .
(٢) ابن تيمية . الرد ص ١٥١ .
(٣) نفس المصدر .

المركوز فى النفس . ويبقى الخلاف بين ابن تيمية وبين المناطقة وخاصة المشائين فى وجود الماهيات . ولا يستطيع الباحث أن يوجد بينهما نقطة التقاء ؛ لأن كلا منهما يصدر فى رأيه عن تصور معين لحقيقة الكليات ، أو المفاهيم العامة ، وعلى كل حال فبحث هذه المشكلة مكانه الميتافيزيقا لا المنطق ، وإيجاد الصلة بين الكليات المنطقية والكلى الخارجى — وخاصة لدى مناطقة المسلمين — ينبغى أن يكون موضوع بحث مستفيض ، حتى يتبين لنا خطورة المنطق على الإلهيات كما يرى ابن تيمية (١) . أو عدم خطورته عليها .

قياس الغائب على الشاهد :

استعمل ابن تيمية هذا النوع فى إثبات القضية الكلية ، وأرجعه إلى قياس التمثيل ، وبهذا جعل من قياس التمثيل أساساً لقياس الشمول . يقول ابن تيمية : « إذا كان لا بد فى برهانهم من قضية كلية ، فالعلم بتلك القضية الكلية لا بد له من سبب ، فان عرفوها باعتبار الغائب على الشاهد ، وأن حكم الشىء حكم مثله ، كما إذا عرفنا أن هذه النار محرقة ، علمنا أن النار الغائبة محرقة ، لأنها مثلها ، وحكم الشىء حكم مثله . فيقال : « هذا استدلال بقياس التمثيل (٢) » ثم يرى ابن تيمية أن هذا القياس لما كان أساساً للقياس الشمولى ، فان التفريق بينهما من حيث إفادة هذا (الشمول) « اليقين » وذاك (التمثيل) « الظن » تفريق فاسد لأن معناه أن العلم اليقينى الذى يفيده القياس راجع إلى الظن .

وينتهى ابن تيمية إلى أن جزم العقلاء بالمشخصات من الأمور الحسية أعظم من جزمهم بالكليات ، وجزمهم بكلية الأنواع أعظم من جزمهم بكلية الأجناس ، والعلم بالجزئيات أسبق إلى الفطرة ، فجزم الفطرة بها أقوى . ثم كلما قوى العقل اتسعت الكليات . وحينئذ فلا يجوز أن يقال : إن العلم بالأشخاص موقوف على العلم بالأنواع والأجناس . ولا إن العلم بالأنواع موقوف على العلم بالأجناس ، بل قد يعلم الإنسان أنه حساس متحرك بالإرادة قبل أن يعلم أن كل حيوان كذلك . وإذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان فالنفس تحكم بذلك بواسطة علمها بأن ذاك الغائب مثل هذا الشاهد ، أو أنه

(١) ابن تيمية . الرد ص ٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٥ .

يساويه فى السبب الموجب لكونه حساساً متحركاً بالإرادة . ونحو ذلك من قياس التمثيل والتعليل الذى يحتج به الفقهاء فى إثبات الأحكام الشرعية (١)

وقياس الغائب على الشاهد الذى أرجعه ابن تيمية إلى قياس التمثيل هو نفسه « الاستقراء القائم على التعميم عند مناطقة العصر الحديث ، وهو الذى يحكم فيه على الكلى بما حكم به على بعض جزئياته بناء على اكتشاف علة الحكم ، وربما كان تعبير ابن تيمية عنه « بالقياس » أكثر دقة ؛ لأن الواقع أننا نقيس ما لم يستقر على ما استقرئ بناء على وجود الجامع بينهما . وقد أشرت إلى هذا من قبل ، فى حديثى عن الاستقراء وقلت : إن النظرة الحقيقية للاستقراء ينبغى أن تقوم على اعتبار أن الجزئيات المستقرأة إنما هى تعبير عن ماهية النوع ، وأن لا سبيل إلى الاستقراء اليقينى إلا بهذا الاعتبار . وسنزيد هذا البحث عناية فى مكانه من هذه الدراسة عند بيان الجانب الإيجابى لطرق الاستدلال لدى ابن تيمية .

(ب) مسائل النوع الثانى :

تحت هذا النوع مسائل أربع عارض فيها ابن تيمية المناطقة ، هذه المسائل هى :

١ — الفرق بين البديهى والنظرى أمر نسبى .
٢ — بطلان منعهم الاحتجاج بالمتواترات والمجربات والمشاهدات .
٣ — إنكار المتواتر أصل من أصول الإلحاد .
٤ — بطلان دعواهم أنه لا بد فى البرهان من قضية كلية .

١ — المسألة الأولى : الفرق بين البديهى والنظرى أمر نسبى ، يعتبر ابن تيمية هذه المسألة حجة ضد المقام السالب فى التصديقات . ومحل النزاع الذى حرره ابن تيمية هو ما قاله تعبيراً عن قول المناطقة : « إن التصديقات لا تنال إلا بالقياس » ومعنى هذا أن تكون الحجج التى يوجهها ضد المناطقة فى هذا المقام واردة على محل النزاع . وعلى كل حال فلنورد هذه الحجة ثم نقول رأينا فيها . يقول ابن تيمية : « هم معترفون بأن التصديقات منها

---

(١) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ١١٦ .

ما هو بديهى ومنها ما هو نظرى ، لامتناع أن تكون جميعها نظرية ، لافتقار النظرى إلى البديهى . وإذا كان الأمر كذلك فالفرق بين البديهى والنظرى ، إنما هو بالنسبة والإضافة . فقد يبده إنسانا من العلم ما يكون لدى غيره نظرياً ، لأنه من المعلوم أن تفاوت الناس فى قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم فى قوى الأبدان (١) .

وفى هذا الوجه أمران ينبغى الالتفات إليهما :

أحدهما : أن هذا الوجه خرج به ابن تيمية على محل النزاع ، لأن الأمر المتنازع فيه هو « قصر طرق العلم التصديقى النظرى على القياس ولواحقه»

ثانيهما : أن التسليم بصحة هذا الوجه لا يلغى ما ذهب إليه المناطقة من أن حصول العلم التصديقى مقصور على القياس ، وكون البداهة والنظر فى القضايا ، مرجعه إلى النسبة والإضافة ، لا يحل الإشكال ؛ لأن المناطقة قد يقولون ردا على هذا الوجه : إن القياس يكون طريقاً للعلم التصديقى لمن يكون عنده المطلوب نظرياً . وهم معترفون بما قرره من تفاوت الناس فى إدراكهم لكل من البديهى والنظرى .

على أن القول بنسبية البداهة والنظر ، ليس معناه أن القضايا فى الواقع ونفس الأمر هى كذلك نسبية . ولكن معناه أن إدراكنا لها متفاوت ، نظراً لتفاوتنا فى العقول والإدراك،فمن ذا الذى لا يدرك بداهة أن الكل أعظم من الجزء ،وأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ،اللهم إلا أن يكون مخبول العقل غير مستقيم الفطرة . يقول الفارابى فى بيان ذلك : « فى المعقولات أشياء لا يمكن أن يكون العقل غلط فيها ، وهى التى يجد الإنسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها ، مثل : أن الكل أعظم من الجزء ، وأن كل ثلاثة فهو عدد فرد » . ثم يبين الفارابى القضايا التى يكون التفاوت فيها بين الناس كثيراً فيقول : « وأشياء أخرى يمكن أن يغلط فيها ، ويعدل عن الحق إلى ما ليس بحق ،وهى التى شأنها أن تدرك بتأمل وفكر ،عن قياس واستدلال»(٢)

---

(١) نفس المصدر . ص ٨٩ .

(٢) الفارابى . احصاء العلوم ص ١١ ، ١٢ .

والمناطقة يتخذون من تفاوت الناس فى الإدراك سبباً قوياً للزوم المنطق ؛ لأن قوانينه تبين كيفية رجوع النظرى فى كل من التصورات والتصديقات إلى البديهى ، وتجعل من الثانى أساساً للأول . وابن تيمية يتخذ من هذا الموقف أساساً للاستغناء عن المنطق ؛ لأن الذكى من الناس لا يحتاج إليه ، كما أن البليد منهم لا ينتفع به (١) . ولو سلم له ذلك ، فما هو المعيار الذى نميز به بين الصحيح وغيره من الآراء ؟ إن كان يرى أن ذلك متروك لعقول الناس ومداركهم ، فأظن أنه فى هذه الحالة ، يكون مقراً بسوفسطائية جديدة فى نطاق الفكر الإسلامى ، وإن كان يرى أن مرجع ذلك إلى كتاب الله وقول المعصوم ، فحسبه إقراراً أن الناس جد متفاوتين ، فكيف ينتظر من هؤلاء أن يجتمعوا على فهم واحد . من ثم لزم أن يكون هناك قانون يوضح طريق تحصيل النظرى من التصورات والتصديقات ويتخذ من البديهى أساساً فى ذلك .

٢ – المسألة الثانية : بطلان منعهم الاحتجاج بالمتواترات والمجربات والمشاهدات .

يقول ابن تيمية : « وقد ذكر من ذكر من هؤلاء المنطقيين أن القضايا المعلومة بالتواتر والتجربة والحدس ، يختص بها من علمها بهذا الطريق ، فلا تكون حجة على غيره ، بخلاف غيرها ، فانها مشتركة يحتج بها على المنازع (٢) » . ويذهب ابن تيمية إلى أن هذا التفريق فاسد ، فان الحسيات الظاهرة تنقسم إلى خاصة وعامة . فليس ما رآه زيد أو شمه أو ذاقه يجب اشتراك الناس فيه ، وكذلك ما وجده فى نفسه من جوعه أو عطشه أو ألمه أو لذاته . ولكن بعض الحسيات قد يكون مشتركاً بين الناس ، كاشتراكهم فى رؤية الشمس والقمر والكواكب . وأخص من ذلك اشتراك أهل البلد الواحد فى رؤية ما عندهم من جبل وجامع ونهر ، وغير ذلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة .

وكذلك الأمور المعلومة بالتواتر والتجارب ، قد يشترك فيها عامة الناس

---

(١) ابن تيمية . مقدمة الرد على المنطقيين ص ٣ .

(٢) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٩٢ .

كاشتراك الناس فى العلم بوجود مكة ونحوها من البلاد المشهورة . واشتراكهم فى وجود البحر وأكثرهم ما رآه . واشتراكهم فى العلم بوجود موسى وعيسى ومحمد وادعائهم النبوة ونحو ذلك . فان هؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامة بنى آدم.وإن قدر من لم يبلغه أخبارهم،فهم فى أطراف المعمورة لا فى الوسط .

وكذلك«المجربات»فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الرى. وإن قطع العنق يحصل معه المو ت . وأن الضرب الشديد يوجب الألم . والعلم بالقضايا الكلية المجربة لا يكون بالحس وحده ؛ لأنه لا يدرك إلا معيناً ، بل بما يتركب من الحس والعقل معاً . وذلك لأن التجربة إنما تحصل بالنظر والاعتبار كحصول الأثر المعين دائراً مع المؤثر المعين دائماً . فيرى المجرب ذلك عادة مستمرة ، لا سيما إن شعر بالسبب المناسب ، فيضم المناسبة إلى الدوران مع السبر والتقسيم الذى ينفى المزاحم (١) .

هذه طبيعة القضايا « التجريبية» لدى ابن تيمية . وهو يرى أن جميع القضايا العادية هى من هذا الباب ، ويكشف ابن تيمية فى هذا المقام عن رأيه فى السببية ، فهو يرى أن الارتباط بين الأسباب ومسبباتها ضرورى لا عادى ، بحيث لا يمكن بينهما التخلف أصلا ، لا عقلا ولا عادة اطراداً لسنة الله ، ويغمز أولئك الذين لا يقولون بالأسباب والعلل كالأشعرى ومن وافقه من أصحابه ، ويلحقهم بالجهمية فى هذا الموقف (٢) ، ولم يشر إلى الغزالى فى هذا المقام رغم أنه هو الذى حاول الدفاع عن الفكرة فلسفياً .

وعلى كل حال فابن تيمية فى هذا الموقف يكشف عن عبقرية نادرة تربطه بأولئك الذين دافعوا عن نظرية السببية ، حفاظاً على السنن الكونية التى لا تتبدل . وعلى رأس هؤلاء جميعاً فيلسوف قرطبة ، أبو الوليد « ابن رشد (٣) » .

ولكن على الرغم من أن هذا الموقف لدى أصحابه يتخذ من النصوص

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٩٢ — ٩٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٤ .

(٣) انظر بالتفصيل : ابن رشد . تهافت التهافت ص ١٢٢ مع كتابى تهافت الفلاسفة للغزالى والمحاكمة بينهما لخوجة زادة طبعة الحلبى . القاهرة ١٣٢١ ه .

الدينية أساساً له ، مثل قوله تعالى : « وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به كل شىء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكباً ، ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن فى ذلكم لآيات لقوم يؤمنون (١) » أقول : على الرغم من هذا فقد هوجم أصحاب هذا الموقف فى شخص ابن تيمية . واتهم هو بأن عداوته للأشاعرة أعمته عن فهم فكرتهم (٢) .

وحتى لا يفلت الزمام من يدنا نرجع إلى محل النزاع . وهو مدى حجية هذه القضايا . المنطقيون يرون أنها ليست حجة على من لم يعلمها ، ويفرقون بينها وبين القضايا الأولية ، وابن تيمية يرى أن هذا التفريق فاسد .

ومن الخير أن أذكر كلام المنطقيين فى هذه المسألة ، ليتبين لنا وجهة نظرهم فى ذلك . يقول الساوى : « **وأما المشاهدات فهى** القضايا التى يصدق العقل بها بواسطة الحس ، مثل حكمنا بوجود الشمس وانارتها ، ووجود النار وحرارتها ، ووجود الثلج وبياضه ، ووجود القار وسواده . ومن هذا القبيل حكمنا بأمور فى ذواتنا غير مدركة بالحس الظاهر ، بل يقوى باطنه غير الحس مثل شعورنا بأن لنا فكراً وإرادة وقدرة وخوفاً وغضباً :

وأما المجربات : فهى القضايا التى يصدق بها العقل بواسطة الحس وشركة من القياس . فان الحس إذا تكرر عليه ، اقتران شىء بشىء مراراً غير محصورة . وتكرر ذلك فى الذكر ، حصل فى الذهن مع هذه الأذكار قياس طبيعى ، وهو أن اقترانها لو كان اتفاقاً لا وجوباً لما اطرد فى أكثر الأمور ، وهذا مثل الحكم بأن السقمونيا مسهل للصفراء ، وأن الخمر مسكرة. ولو كان ذلك الأمر اتفاقياً فانه لا يدوم .

والقضايا التجريبية يتفاوت فيها الناس ، فان من لم يتول التجربة ، لا يحصل له العقل المستفاد منها . . ومما يجرى مجرى المجربات « الحدسيات » وهى القضايا المصدق بها بواسطة الحس وحدس قوى يذعن الذهن بحكمة ،

---

(١) الأنعام ٦ : ٩٩ .

(٢) د. على سامى النشار . مناهج البحث ص ٢١٨ .

ويزول معه الشك ،والحدس هو سرعة انتقال الذهن من معلوم إلى مجهول . وذلك مثل قضائنا بأن نور القمر من الشمس ، لما نشاهد من اختلاف هيئات تشكل النور فيه ، بسبب قربه وبعده من الشمس . وفى هذا أيضاً قياس خفى ، كما فى المجربات ، فان هذه الاستنارة لو لم تكن من الشمس ، بل كانت اتفاقاً أو من أمر خارجى لما استمرت على نمط واحد من اختلاف تشكلاته بسبب اختلاف القرب والبعد .

وأما المتواترات : فهى القضايا التى يحكم بها بسبب أخبار جماعة عن أمر تنفى الريبة تواطؤهم واتفاقهم على تلك الأخبار ، كتواتر الأخبار بوجود مكة ومصر وبغداد ووجود نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، واعتقادنا فى ذلك ، بحيث لم يبق للشك فيه إمكان . وليس لهذه الشهادات مبلغ معلوم يؤثر النقصان والزيادة فى إفادته اليقين . بل المتبع فيه حصول اليقين ، فاذا حصل استدللنا به على كمال العدد ، لا أنا نستدل بالعدد على حصول اليقين (١) » .

ويتحدد محل النزاع بين ابن تيمية وبين المنطقيين بالقول التالى : « وهذه القضايا وما قبلها من المجربات والحدسيات ، لا يمكن أن تثبت على جاحدها ، فان جحوده إن كان عن فكر فلا مطمع فى إفحامه . وإن كان لأنه لم يتول ما تولاه المجرب أو الحاس أو المتيقن بما تواتر عنده من الأخبار ، فما لم يسلك الطريق المفضى إلى هذا اليقين ، كيف يسلم اعتقاده ؟ ولا يمكن أن يزال شك المتشكك فيها بالقياس على غيرها من المجربات والمتواترات ، فان تكرر الاحساس قد تنعقد معه التجربة واليقين المستفاد منها فى بعض الوقائع الأخرى لبعض الأشخاص ، ولا يحصل بمثلها اليقين فى واقعة أخرى . وكذلك تواتر الشهادات قد يفيد اليقين فى بعض الوقائع ولا يفيد مثلها فى واقعة أخرى ، فلا يغنى الاستشهاد بتلك الوقائع المتيقنة مهما تخلف اليقين فى هذه (٢) » .

هذا هو كلام المنطقيين فى هذا المقام . ومنه يعلم أن القضايا الحسية

---

(١) الساوى . البصائر النصيرية . ص ١٣٩ — ١٤٠ . والمقارنة بين المتواترات وما قبلها هى التى حملتنى على إيراد النص بطوله ، حتى لا يقال : أين المعطوف عليه فى قوله : وأما المتواترات .

(٢) البصائر النصيرية . ص ١٤١ .

والتجريبية والحدسية والمتواترة هي نوع من القضايا اليقينية ، لأن العلم بها حاصل بالحس بمشاركة العقل ، غير أن اليقين فيها ليس عاماً لكل الناس ، بل عند من حصلت له ، فهو يقين إضافي نسبي . والفرق بين هذا النوع من القضايا ، وبين القضايا الأولية واضح ، لأن القضايا الأولية مطلقة اليقين ، فلا يمكن لعاقل أن يجعل لتلك القضايا ما لهذه من العموم .

والمنطقيون حين يقررون أن تلك القضايا لا تثبت على جاحدها ، إنما يقررون أمراً واقعاً ، وإلا فما هي السلطة التي بها نستطيع أن نلزم الجاحد بتيقنها . طالما أن اليقين في تلك القضايا ليس مطلقاً؟ إن قيل: يقال للجاحد: « اسلك الطريق الذي سلكه غيرك للحصول على اليقين » وهذا ما يراه ابن تيمية (١) — نقول له : هذا مقام آخر خارج على محل النزاع ، وهو كيفية الحصول على اليقين في مثل هذه القضايا لا مدى حجيتها .

إذا تقرر هذا فكيف يدعى ابن تيمية أن التفريق بين الأوليات وبين هذه القضايا فاسد ؟ إن ابن تيمية قد أقر بالتمييز بين الحس الخاص والحس العام ، ومعنى هذا أن القضايا المدركة بالحس الخاص ليست عامة لكل الناس ، فلو أن إنساناً أدرك حقيقة من الحقائق بواسطة حسه الظاهر أو الباطن فهي عنده نوع من اليقين ، ولا يلزم من هذا أن يكون الحكم لدى غيره وهذا ما يقرره المناطقة ، ويقاس على هذه القضايا غيرها من المجربات .

وأما القضايا المتواترة فيقينها ثابت لمن أقر بتواترها . وابن تيمية قد أقر بتفاوت التواتر فمنه تواتر خاص ، ومنه تواتر أكثرى (٢) . أما التواتر المطلق فالعقل يحيله . وابن تيمية اعترف بهذا أيضاً ، وإن كان اعترافه على سبيل الشك ، إلا أن هذا واقع وحاصل . وقد تطابق العقل والتجربة على حصوله . أما العقل فانه لا يحيل أن يوجد في قلب المعمورة لا في أطرافها — كما يرى ابن تيمية — من الأناس من يكونون في عيشهم إلى البهائم أقرب ، وفي تفكيرهم ومعتقداتهم إلى الضلال والوثنية أشد قرباً . وأما التجربة : « فقد أسفر علم المقابلة بين الأديان عن كثير من الضلالات والأساطير التي آمن

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٩٩ .

(٢) نفس المصدر . ص ٩٢ .

بها الانسان الأول ، ولا تزال لها بقية شائعة بين القبائل البدائية أو بين أمم الحضارة العريقة (١) .

٣ — المسألة الثالثة: الفرق بين المتواترات وبين القضايا الأولية أصل من أصول الالحاد والكفر .

الكلام فى هذه المسألة يحتاج إلى إيضاح ، لأن الأمر جد دقيق . ولا نريد أن ننظر إليها سراعاً كما نظر إليها غيرنا ممن تعرض لها . ولأن المسألة فى نظر ابن تيمية بلغت من الأهمية حداً يخول له الحكم بالكفر والالحاد على من لم يذهب مذهبه فيها . فيا ترى ، هل القول بالفرق بين المتواترات ، وبين غيرها — من القضايا اليقينية — سبب للكفر فى نظر ابن تيمية . أم أن الانكار — أى إنكار القضايا المتواترة — هو السبب فى ذلك ؟ وإذا تحدد قصد ابن تيمية فهل صحيح أن القول بالفرق أو الانكار موجب للكفر ؟ سنرى.

أما عن الأمر الأول فالذى يبدو من كلام ابن تيمية أن القائل بالفرق ، والمنكر للتواتر سواء ، فى استحقاق الكفر ، يقول فى ذلك : « ثم هذا الفرق — مع ظهور بطلانه — هو أصل من أصول الإلحاد والكفر ، فان المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها ، يقول أحد هؤلاء بناء على هذا الفرق « هذا لم يتواتر عندى ، فلا تقوم به الحجة على » فيقال له : « اسمع كما سمع غيرك ، وحينئذ يحصل لك العلم (٢) » . وإنما مثل هذا فى نظر ابن تيمية ، كمثل من يقول : «رؤية الهلال لا تحصل إلا بالحس وأنا لم أره » فيقال له : « انظر كما نظر غيرك فتراه إذا كنت لم تصدق المخبرين (٣) »

ويرى ابن تيمية أن من هذا الباب ، إنكار كثير من أهل البدع والكلام والفلسفة لما يعلمه أهل الحديث والسنة المطهرة ، من الآثار النبوية ، والسلفية المعلومة عندهم . بل المتواترة عندهم عن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين لهم باحسان . فان هؤلاء يقولون : « هذه غير معلومة لنا » كما

(١) عباس محمود العقاد . كتاب « الله » ص ٨ (الطبعة الثانية . نشرة دار المعارف) .
(٢) ابن تيمية . الرد ص ٩٩ .
(٣) نفس المصدر .

يقول من يقول من الكفار ، إن معجزات الأنبياء غير معلومة لهم . وهــذا لكونهم لم يطلبوا السبب الموجب للعلم بذلك . وإلا فلو سمعوا ما سمع أولئك ، وقرأوا الكتب المصنفة التى قرأها أولئك ، لحصل لهم من العلم ما حصل لأولئك .

ثم يضع ابن تيمية فى هذا المقام قضية تنظمه فى عقد المناطقة، رغم هذا التحامل الظاهر ، يقول ابن تيمية : «وعدم العلم ليس علماً بالعدم ، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود ، فهم إذا لم يعلموا ذلك ، لم يكن هــذا علماً منهم بعدمه . ولا بعدم علم غيرهم به(١)» .

وأما عن الأمر الثانى : فالذى أعتقده أن ابن تيمية قد جاوز فيه حــد الاعتدال ، وكأنه بهذا الحكم قد شق عن قلوب الناس ، وعرف مقدار ما فيها من جحود ، وكأنه من ناحية أخرى قد تناسى ما هو مقرر شرعاً من أن من رمى غيره بالكفر فقد باء بها أحدهما ، أما المناطقة فقد كان موقفهم متسقاً مع العقل والدين ، حيث قرروا أن المتواترات وغيرها من القضايا المشابهة لها ، لا تكون حجة عند من لم تثبت له . أما كيف يحصل على اليقين فيها ، فهذا مقام آخر ، كما بينت ذلك من قبل . ويبدو أن الحماس الدينى الجارف لدى ابن تيمية قد طغى على التفكير الهادىء المتزن ، فاستبدل هنا الأحكام السريعة بالمناقشة الموضوعية العميقة .

٤ – **المسألة الرابعة :** بطلان دعواهم أنه لابد فى البرهان من قضية كلية .

يقول ابن تيمية مصوراً قول المناطقة فى هذا المقام : قالوا : إن العلوم اليقينية لا تحصل إلا بالبرهان ، الذى هو عندهم القياس الشمولى ، ولابد فيه عندهم من قضية كلية موجبة ، ولهذا قالوا لا إنتاج عن قضيتين سالبتين ، ولا جزئيتين فى شىء من أنواع القياس ، لا بحسب صورته ، كالحملى والشرطى المتصل والمنفصل ، ولا بحسب مادته . كالبرهانى والخطابى ، والجدلى والشعرى (٢) .

ثم يرد عليهم قائلا : « فيقال : إذا كان لابد فى كل ما يسمونه برهاناً

---

(١) نفس المصدر ص ١٠٠ .

(٢) ابن تيمية . الرد . ص ١٠٧ .

من قضية كلية ، فلابد من العلم بكون تلك القضية كلية ، وإلا فمتى جوز عليها ألا تكون كلية ، بل جزئية ، لم يحصل العلم بموجبها . وإذا كان لابد فى العلم الحاصل بالقياس من العلم بقضية كلية ، فيقال لهم : العلم بتلك القضية ، إن كان بديهياً أمكن أن يكون كل واحد من أفرادها بديهياً بطريق الأولى . وإن كان نظرياً احتاج إلى علم بديهى ، فيقضى إلى الدور المعي أو التسلسل فى العلل ، وكلاهما باطل . وهكذا القول فى سائر الكليات . فما من قضية من القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان . إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيراً . فاذا علم أن كل واحد فهو نصف كل اثنين ، وأن كل اثنين نصفها واحد ، فانه يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين ، وهلم جرا . فى سائر القضايا المعينة من غير استدلال على ذلك بالقضية الكلية (١) » .

ويضرب ابن تيمية لذلك المثال الآتى : « إذا أريد إبطال قول من يثبت الأحوال ويقول أنها لا موجودة ولا معدومة . فقيل : « هذان نقيضان » وكل نقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان فان هذا جعل الواحد لا موجوداً ولا معدوماً ، ولا يمكن جعل شىء من الأشياء لا موجوداً ولا معدوماً فى حال واحدة ، فلا يمكن جعل « الحال » لا موجودة ولا معلومة . كان العلم بأن هذا المعين لا موجوداً ولا معدوماً ممكناً بدون توسط هذه القضية الكلية ، وعلى هذا فلا يفتقر العلم بالنتيجة إلى البرهان (٢) » .

وفى هذا الكلام نقطتان . **إحداهما** : أن العلم بالقضية الكلية يقتضى العلم بجميع أفرادها . **الثانيه** : أن العلم بالنتيجة يمكن حصوله بدون توسط القضية الكلية . ويبغى ابن تيمية بالنقطة الأولى إيقاع المناطقة فيما يسمى بالمصادرة على المطلوب ، وإن كان لا يقول ذلك صراحة . إلا أن هذا مفهوم كلامه . وهو بهذا يقف فى مكان وسط بين سكستوس أمبريقوس والمحدثين أمثال جون استيوارت مل والمناطقة الوضعيين ، إلا أن الغاية من هذا الموقف عند كل منهم مختلفة . والذى يظهر أن ابن تيمية ينظر إلى

---

(٢) نفس المصدر . ص ١٠٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠٩ .

القضية الكلية كما نظر إليها فيما بعد « جون استورت مل » وجميع الحسيين . أى على اعتبار أنها كلية إحصائية ، يحكم فيها بالمحمول على جميع الأفراد . وقد بينت من قبل فى حديثى عن الاستقراء وفى الرد على الوضعيين وجهة النظر المنطقية الصحيحة ، فى النظر إلى القضية الكلية ، فبينت أن الحكم فيها منصب على الماهية ، لا على الأفراد . وإذا كان الأمر كذلك ، فلا يكون العلم بالنتيجة متقدماً على العلم بالقضية الكلية ، حتى يلزم من ذلك المصادرة على المطلوب كما يهدف إليه ابن تيمية. فلو قلنا مثلا : سقراط إنسان وكل إنسان فان كان معناه أن سقراط كائن له طبيعة الانسان ، وكل كائن له طبيعة الانسان فهو فان (١) . وليس معنى قولنا : « كل إنسان فان» إننا نقصد الحكم على الأفراد من حيث هى أفراد ، فان هذا أمر مستحيل . ولكن من حيث الماهية المحكوم على الأفراد بها ، دون أن يكون فى مقصودنا فرد مخصوص . سقراط أو غيره .

وهنا يظهر الفرق واضحاً بين القضية الكلية بمعناها المنطقى ، والقضية الكلية بمعناها الإحصائى ، فالثانية هى كما يقول « مل » سجل أو مذكرة مختصرة للتجربة ، ومعنى هذا أن المحمول فيها لم يسند إلى الموضوع ، إلا بعد التحقق من وجود المحمول فى كل واحد من أفراد الموضوع وهى فى هذه الحالة تحتوى على النتيجة بالفعل (٢) .

وأما النقطة الثانية ، وهى التى يرى فيها ابن تيمية أن العلم بالنتيجة ، يمكن حصوله بدون توسط القضية الكلية (٣) ، فالذى يلاحظ عليه فيها

---

(١) انظر : مقدمة الدكتور سليمان دنيا لكتاب الإشارات لابن سينا ص ٣٧ .

(٢) انظر بالتفصيل . يوسف كرم . العقل والوجود . ص ٤٥ .

(٣) يعترف ابن تيمية بالقضية الكلية فى نطاق الشرعيات ، إذا كانت قول المعصوم ، كما جاء فى الحديث «كل مسكر خمر وكل خمر حرام » ويعتبر هذا من جوامع الكلم (انظر الرد على المنطقيين ص ١١١) . وفى تقديرى ان هذا تعليل لا مبرر له . إذ كيف يصدق العقل بالفرق بين « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » وبين « كل إنسان حيوان وكل حيوان فان » حتى إذا لم يصرف النظر عن القائل . نعم أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم ينطق بهذا الكلام على أنه قياس منطقى صناعى . ولكن إعطاء الأخص حكم الأعم بتوسط مشترك بينهما ، أمر مقرر فى الفطرة الانسانية من طبيعة العقل ذاته . وهذا ما يعبر عنه هذا البحث فى مجموعه . فانه يحاول أن يثبت أن المنطق أمر فطرى مقرر فى النفس ، وأن القوانين الصناعية تعبير عن الفطرة الإنسانية .

أنه ينظر إلى البرهنة نظرة آلية . وليس هذا فحسب مقصود المناطقة ، لأنهم يقصدون بجانب البرهنة تعليل صدق النتيجة . فمثلا عندما أقول هـذا الشيء جميل وكل جميل تستريح له النفس ، فهذا الشيء تستريح له النفس ، لا أهدف فقط إلى الحصول على النتيجة ، وإنما أهدف أيضاً إلى تعليل هذا الإنتاج ، فالحكم على موضوع النتيجة حينئذ يكون معللا بالأوسط . ولا يمكن أن يكون الحكم غير المعلل فى درجة الحكم المعلل . من ثم يشترط المنطقيون وجود الكبرى التى تحتوى على الحد الأوسط (١) .

وقد ردد « برادلى » من الوضعيين هذه الفكرة ، وبين أنه لا ضرورة قط لمقدمة كبرى كى يتم الاستدلال ، ولم يقف عند هذا الحد ، بل تجاوزه إلى اعتبار أن المقدمة الكبرى وهم . والقياس نفسه — كالمقدمة الكبرى — خرافة ، لأنه يدعى أنه النموذج الوحيد للاستدلال ، مع أن هناك استدلالات لا يمكن بأى وسيلة مقبولة أن نصبها فى قوالبه (٢) » . وقد رددت هـذه الدعاوى فيما تقدم عند الكلام على موقف الوضعيين من نظرية القياس .

ومن هذا الموقف لدى ابن تيمية يتبين لنا أن كثيراً من أفكاره وآرائه النقدية ، قد سبق بها المحدثين ، ولكن آراءه وأفكاره كانت منبثقة من تصوره الخاص للعلم النظرى ، الذى يزعم الفلاسفة فى نظره أنه كمال النفس . معرضين عن عالم الحس ، الذى هو أساس العالم المعقول . وجاعلين للكليات المقام الأول فى العلم ، مع أن الجزئيات هى أساس وجودها . ولا يتجاوز وجود الكليات الوجود الذهنى إلى الوجود الخارجى . أما كمال النفس حقيقة فهو فى معرفة الله وحبه اتباع أوامره ونواهيه . هذه فلسفة ابن تيمية فى المعرفة والوجود ، وهذا موقفه من المنطق . ولا يستبعد العقل أن يكون لهذا الموقف وهذه الآراء آثارها لدى المحدثين ، فان الفكر الانسانى يحيا فى حلقة متصلة ، ولا يمكن مهما بلغت الدقة والأحكام حبسه داخل الإطارات المصطنعة من حقب التاريخ .

---

(١) انظر بالتفصيل قيمة الحد الأوسط فى القياس فى التحليلات الأولى . منطق أرسطو ج ١ ص ١٩٠ .

(٢) زكى نجيب محمود . المنطق الوضعى ص ٢٢٨ .

وقد شهد بهذه القضية كبار الباحثين فى الشرق والغرب . ولم يعد للمنهج الفيلولوجى ، الذى يعنى أساساً بمسألة التأثير قيمة تذكر . ولكن أهم ما يعتمد عليه مؤرخو الحضارة هو الكشف عن مدى استفادة اللاحق من السابق . يقول الدكتور محمد إقبال : « وابن تيمية يبين فى كتابه «نقض المنطق » أن الاستقراء هو الطريقة الوحيدة الموصلة لليقين . وهكذا قام المنهج التجريبى القائل بأن الملاحظة والتجربة هما أساس العلم وأصله ، لا التفكير النظرى المجرد (١) » .

(ج) مسائل النوع الثالث : المتعلقة بصورة القياس :

تحت هذا النوع مسائل أربع ، عارض فيها ابن تيمية المناطقة ، وهى :

١ — بطلان دعواهم أن القياس لابد فيه من مقدمتين .
٢ — إبطال قولهم : ليس المطلوب أكثر من جزأين .
٣ — إبطال تفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل .
٤ — « حقيقة الاستقراء » .

١ — المسألة الأولى : فى إبطال قولهم : « أن الاستدلال لابد فيه من مقدمتين » فى هذه المسألة يقول ابن تيمية : « وأما قولهم : أن الاستدلال لابد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان . فان كان الدليل مقدمة واحدة قالوا : الأخرى محذوفة ، وسموه قياس الضمير ، وإن كان مقدمات قالوا : هى أقيسة مركبة ، وليس قياساً واحداً . فهذا باطل طرداً وعكساً (٢) » . ويعلل ابن تيمية هذا البطلان بأن حاجة المستدل إلى المقدمات مما تختلف فيه الناس. فمن الناس من لا يحتاج إلا إلى مقدمة واحدة لعلمه بما سوى ذلك، كما أن منهم من لا يحتاج إلى الاستدلال أصلا، ومنهم من يحتاج إلى مقدمتين ، ومنهم من يحتاج إلى ثلاث ، ومنهم من يحتاج إلى أربع وهكذا .

(١) د. محمد إقبال . تجديد التفكير فى الإسلام ص ١٤٨ — وانظر على الأخص رأى بريفولت فى أثر الحضارة الإسلامية على الحضارة الأوربية الحديثة ص ١٤٩ من نفس الكتاب .
(٢) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ١٦٨ .

ويسوق ابن تيمية أمثلة توضح ما يذهب إليه على النحو التالى :

١ – إذا أراد شخص أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرم . فان كان يعرف أن كل مسكر محرم . ولكن لا يعرف هل هذا المعين مسكر أم لا لم يحتج والحالة هذه إلا إلى مقدمة واحدة وهو أن يعلم أن هذا مسكر .

فان قيل له : هذا حرام،فقال : ما الدليل عليه ، فقال المستدل : الدليل على ذلك أنه مسكر فقال : لا أسلم أنه مسكر ، فمتى أقام الدليل على أنه مسكر تم المطلوب .

٢ – لو تنازع اثنان فى بعض أنواع الأشربة هل هو مسكر أم لا ، كما يسأل الناس كثيراً عن بعض الأشربة . فلا يكون السائل ممن يعلم أنها تسكر أولا تسكر ولكن قد علم أن كل مسكر حرام . فاذا ثبت عنده بخبر من يصدقه ، أو بغير ذلك من الأدلة أنه مسكر علم تحريمه (١) .

ويقاس على هذين المثلين فى رأى ابن تيمية سائر ما يقع الشك فى اندراجه تحت قضية من الأنواع والأعيان ، مع العلم بحكم تلك القضية . كتنازع الناس فى النرد والشطرنج هل هما من الميسر أم لا ؟ وتنازعهم فى النبيذ هل هو من الخمر أم لا ؟ وتنازعهم فى الحلف بالنذر والطلاق والعتاق ، هل هو داخل فى قوله تعالى : « قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم (٢) » أم لا ؟ وتنازعهم فى قوله تعالى : « أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح (٣) » هل هو الزوج أو الولى المستقل ؟ وأمثال ذلك .

والذى يهدف إليه ابن تيمية هو أن المطلوب فى الاستدلال ، النص على محل النزاع نفياً أو إثباتاً دون تعليل لذلك ، ويترتب على هذا أن يكون عدد القضايا المطلوبة فى الاستدلال يساوى عدد الأحكام المطلوب الاستدلال عليها . ومعنى هذا فى نظره ، أن قول المناطقة بلزوم مقدمتين توصلان إلى المطلوب قول فاسد ، لأن الأمر فى التحديد راجع إلى حال المستدل .

وينتهى ابن تيمية إلى أن أهم ما يوضح أن لزوم المقدمتين فى القياس باطل ، هو تعريف المناطقة للقياس . فهم يعرفونه بأنه « قول مؤلف من

---

(١) المصدر السابق .

(٢) التحريم ٦٦ : ٢

(٣) البقرة ٢ : ٢٣٧ .

أقوال إذا سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر » ويلاحظ ابن تيمية على تعريف القياس بعض الملاحظات، منها ما هو لغوى ومنها ما هو اصطلاحى .

أما الملاحظة اللغوية فهى تعريفهم القضية بأنها **قول** ، مع أن القول أعم من ذلك . فانه شامل لكل ما يتلفظ به ، ثم إنهم من ناحية أخرى متناقضون فى هذا التعريف فكيف يطلقون القول على المقدمة الواحدة ، ثم يريدون به فى نفس الوقت مجموع المقدمتين (١) ؟ والواقع أن هذه النظرة من ابن تيمية غير صحيحة ، لأنه إذا كان قد أقر بأن القول أعم من المقدمة فيكون المراد بلفظ القول فى القياس ما يشمل المقدمتين ، ويكونما بعد القول تفسيرا له ببيان الأجزاء التى يتألف منها . وليس فى هذا تناقض على الإطلاق . على أن التعريف المعتمد للقياس والذى وضعه « المعلم الأول » ليس كما ذكر ابن تيمية فقد عرف أرسطو القياس بقوله : « فأما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد لزم شىء آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها (٢)» .

ويقرر ابن تيمية أن الذى اضطرهم إلى هذا التناقض — من وجهة نظره طبعاً — هو تدقيقاتهم التى لا طائل تحتها ، فانهم قالوا : ما يحتمل الصدق والكذب لذاته ، إذا قيل مجرداً يسمى قضية ، وإذا أخذ فى القياس يسمى مقدمة ، وإذا كان ناشئاً عن المقدمتين ، يسمى نتيجة . وهذه النتيجة قبل البرهنة عليها تسمى مطلوباً . فلو قالوا فى تعريف القياس أنه « قول مؤلف من قضايا » لم يكن التعريف صحيحاً ، لأن القضية ليست مجردة ، بل مأخوذة فى القياس ، ولو قالوا : قول مؤلف من مقدمات ، لم يكن التعريف صحيحاً كذلك ، لأن المقدمة لا تسمى بهذا الاسم إلا إذا أخذت فى القياس ، فكأن التعريف والحالة هذه تعريف للشىء بما لا يعرف إلا به . لم يبق إلا أن يقال : قول مؤلف من أقوال . والمراد بالقول الأول معنى يخالف المراد من الثانى . وهذا منهم اصطلاح تحكمى ألجأهم إليه تدقيقاتهم التى لا طائل تحتها .

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ١٧٠ .

(٢) منطق أرسطو ج ١ ص ١٠٨ وانظر أيضاً تعريف القياس لدى ابن سينا ص ٥٤ من من كتاب القياس .

ووجه آخر لملاحظة ابن تيمية اللغوية يأخذه من تعريف القياس لدى المناطقة ليؤكد به بطلان لزوم المقدمتين فى القياس . يقول فيه : « إذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفاً من أقوال ، وهى القضايا ، لم يجب أن يراد بذلك قولان فقط ، لأن لفظ الجمع إما أن يكون متناولا للاثنين فصاعدا ، كقوله تعالى : « فان كان له إخوة فلأمه السدس (١)»وإما أن يكون مراداً به الثلاثة فصاعداً ، وهو الأصل عند الجمهور . ولكن قد يراد به جنس العدد ، فيتناول الاثنين فصاعداً ، ولا يكون الجمع مختصاً باثنين ، فاذا قالوا : « هو مؤلف من أقوال » إن أرادوا جنس العدد ، كان المعنى من اثنين فصاعدا فيجوز أن يكون مؤلفاً من ثلاث مقدمات أو أربع ، فلا يختص بالاثنين وإن أرادوا الجمع الحقيقى ، لم يكن مؤلفاً إلا من ثلاثة فصاعداً وهم قطعاً ما أرادوا هذا ، فلم يبق إلا الأول (٢)» .

وأما الملاحظة المنطقية ، فانه يرى أن الذى حمل المنطقيين على التمسك بلزوم المقدمتين فى القياس ، هو قولهم أن المطلوب لا يزيد على جزأين ، أما هو فيرى أن المطلوب فى العقل إنما هو شىء واحد لا اثنان ، وهو ثبوت النسبة الحكمية وانتفاؤها . فاذا كانت النتيجة فى القياس مثلا « النبيذ حرام » أو «الانسان حساس» فمعناها التحريم للنبيذ ، والاحساس للإنسان . والمقدمة الواحدة إذا ناسبت المطلوب حصل بها المقصود . وإذا لزم أن يذكر كل ما يتوقف عليه العلم ، كانت المقدمات أكثر من اثنتين بل قد تكون أكثر من عشر (٣) .

هذا هو رأى ابن تيمية فى هذه المسألة ، وقد آثرت أن أذكره بالتفصيل ، لأن هذه المسألة أهم مسائل المنطق الصورى. وقبل أن أبدأ مناقشته ينبغى أن أشير إلى أن هذه الفكرة وجدت لدى الوضعيين . وقد أشرت إلى ذلك فى حديثى عن تعريف القياس الأمر الذى يجعل ابن تيمية سلفاً لهم فى هذه المسألة .

وسأبدأ مناقشتى لابن تيمية ، بمناقشة الأمثلة التى ساقها بياناً لوجهة نظره .

(١) النساء ٤ : ١١ .

(٢) ابن تيمية . الرد ص ١٧٠ — ١٧١ .

(٣) نفس المصدر ص ١٧٢ .

المثال الأول :

يقول ابن تيمية : إذا أراد شخص أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرم ، فان كان يعرف أن كل مسكر محرم ، ولكن لا يعرف أن هذا المعين مسكر أم لا ، لم يحتج إلا إلى مقدمة واحدة وهو أن يعلم أن هذا مسكر .

وأقول لابن تيمية : ألست قد أقررت بأن المقدمة الكبرى هي الأساس في إثبات المطلوب ؟ وأنها وإن لم ينص عليها في القياس ، إلا أنها ملحوظة في الذهن ؟ ولولا معرفة الطالب لها من قبل لكان لازماً ، وإلا لم يعرف الحكم . وإنني لا أشك في أن ابن تيمية كان متسرعاً حين قرر كفاية مقدمة واحدة . كيف لا وهو يعلم أن المطلوب « هو إثبات أن هذا المسكر محرم » ومعلوم ببداهة العقل أن طرفي المطلوب موزعان في المقدمتين فكيف يدعى أن المطلوب لإثبات شيء ذي طرفين موزعين في مقدمتين . مقدمة واحدة ؟ ؟

إن كان يقصد أن الواحدة تكفي في اللفظ اعتماداً على ما في الذهن فما الفرق إذن بين قصده هذا ، وبين ما يقصده المنطقيون بقياس الضمير (١) ؟ وإن كنت أشك في هذا القصد لأنه قد عرف قياس الضمير لدى المناطقة . اللهم إلا إذا كان لم يفهمه على الوجه الصحيح . وإن كان يقصد أن الواحدة كافية في إفادة المطلوب ، دون اعتبار لما في الذهن فكيف يكون هذا القصد صحيحاً ؟ وكيف يستقيم مع ما ذكره من معرفة الطالب للمقدمة الكلية ؟ .

المثال الثاني :

وهذا المثال على نمط المثال الأول . المقدمة الكبرى معلومة لدى الطالب كما أقر ابن تيمية بذلك ، فقد صرح في المثال بأن الشيء المتنازع فيه

---

(١) عرفه المنطقيون بأنه قياس طويت مقدمته الكبرى ، أما لظهورها والاستغناء عنها . واما لاخفاء كذبها . فالأول كما جرت العادة في التعاليم كقولك (أ ب ، أج) خرجا من المركز إلى المحيط ، فينتج أنهما متساويتان وقد حذفت الكبرى . والثاني كقول الخطابي : هذا الإنسان يخاطب العدو فهو إذن خائن مسلم للثغر . ولو قال : وكل مخاطب للعدو فهو خائن لظهر بما يناقض به قوله ولم يسلم (انظر : ابن سينا . النجاة ص ٥٨) والقياس الذي ذكره ابن تيمية من النوع الأول .

هو نوع من الشراب هل هو مسكر أم لا ، ومعلوم لدى المتنازعين من قبل أن كل مسكر حرام . فكيف يدعى ابن تيمية والحالة هذه أن المطلوب مقدمة واحدة لإثبات المتنازع فيه ؟ قد يقال : لعل ابن تيمية قد فهم من قول المناطقة بضرورة المقدمتين أن تكونا مذكورتين فى اللفظ . وهذا القياس الذى معنا لم تذكر فيه إلا واحدة . وأقول : إن كان هذا فعلا هو ما فهمه ابن تيمية من القياس فلا شك أن فهمه له يكون غير صحيح ، فان المناطقة لا يعنون بالقياس الملفوظ منه فقط ، بل يعنون به الملفوظ والمعقول. وقياس الضمير فيه جمع بين النوعين أى بين الملفوظ والمعقول ، لأن مقدمته الكبرى قد طويت ولكنها معتبرة فى العقل (١).

ويقال مثل هذا الكلام فى كل قياس يدعى فيه ابن تيمية أن المطلوب فيه قد يحصل بمقدمة واحدة .

وأما ما لاحظه ابن تيمية من أن تعريف القياس لدى المناطقة لا يلزم منه الاختصاص بالمقدمتين لأن لفظ « أقوال » الواردة فى التعريف جمع ، والجمع يشمل الاثنين فصاعداً إذا أريد به جنس العدد ، فالمناطقة لا يألون جهداً فى رد هذه الملاحظة ، ذلك لأنهم يعنون بالجمع ما جاوز الواحد، فان كان القياس مؤلفاً من مقدمتين سمى بسيطاً ، وإن كان مؤلفاً من أكثر من اثنتين سمى مركباً . يقول ابن سينا « القياس لا يصح أن يكون من حد واحد ولا من مقدمة واحدة ، بل إنما يكون من أقوال أكثر من واحدة ، إما اثنتان إذا كان القياس بسيطاً ، أو أكثر من ذلك إن كان القياس مركباً » (٢) .

وأما ما ذكره ابن تيمية من جواز زيادة المقدمات على اثنتين ، فهذا ما قرره المناطقة فى القياس المركب ، وهو كما عرفه المناطقة ما تألف من مقدمات كثيرة فوق اثنتين مسوقة نحو مطلوب واحد ، فيظن أن ذلك قياس واحد وليس كذلك ، بل هى قياسات كثيرة سيقت لبيان مقدمتى القياس القريب أو ما فوقهما (٣) » . وسيكون لهذه المسألة فضل بيان فى المسألة التالية ، التى يرد فيها ابن تيمية قول المناطقة ليس المطلوب أكثر من جزأين .

---

(١) انظر . ابن سينا . القياس ص ٥٤ . (٢) ابن سينا . القياس ص ٥٨ .

(٣) الساوى . البصائر النصيرية ص ١٠٣

٢ـ المسألة الثانية: فى إبطال قول المناطقة ليس المطلوب أكثر من جزأين.

يقول ابن تيمية مصورا هذه المسألة : « وقولهم : ليس المطلوب أكثر من جزأين ، فلا يفتقر إلى أكثر من مقدمتين ، فيقال : إن أردتم ليس إلا اسمان مفردان ، فليس الأمر كذلك ، بل قد يكون التعبير عنه بأسماء متعددة ، مثل : من شك فى النبيذ ، هل هو حرام بالنص ، أم ليس حراماً ، لا بنص ولا قياس . فاذا قال المجيب : النبيذ حرام بالنص ، كان المطلوب ثلاثة أجزاء . كذلك لو سأل : هل الاجماع دليل قطعى ؟ فقال المجيب الاجماع دليل قطعى. كان المطلوب ثلاثة أجزاء . فاذا قال : هل الانسان جسم حساس نام متحرك بالارادة أم لا ؟ فالمطلوب هنا له ستة أجزاء (١) » .

ويمضى ابن تيمية فى تأكيد وجهة نظره فيقول : « وفى الجملة ، فالموضوع والمحمول ، الذى هو مبتدأ وخبر ، وهو جملة خبرية ، قد تكون جملة مركبة من لفظين ، وقد تكون من ألفاظ متعددة إذا كان مضمونها مفيداً بقيود كثيرة ، مثل قوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه(٢) » ، وقوله تعالى : «إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله (٣) » ، وقوله تعالى : والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم فأولئك منكم(٤). وأمثال ذلك من القيود التى يسميها النحاة الصفات والعطف ، والأحوال والظروف . فاذا كانت القضية مقيدة بقيود كثيرة لم تكن مؤلفة من لفظين بل من ألفاظ متعددة ومعان متعددة (٥) . هذه هى وجهة نظر ابن تيمية فى هذه المسألة .

والناظر فى هذه الأقوال يرى فيها شيئاً من الإيهام أوحى به ذكاء ابن تيمية ، وبيان ذلك أنه اعتبر أجزاء المطلوب فى الأمثلة التى أوردها أكثر من اثنين . والأمر ليس كذلك قطعاً إذا كان المطلوب واحداً . أما فى القولين ، الأول والثانى ، فقد ينظر إليهما على نحوين :

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ١٧٣ .
(٢) التوبة : ١٠٠ .
(٣) البقـــرة ٢ : ٢١٨ .
(٤) الأنفال ٨ : ٧٥ .
(٥) ابن تيمية . الرد ص ١٧٤ .

١ ــ أن يكون المطلوب جزأين فقط ، وهما « النبيذ حرام » ، ويكون لفظا « النص » و « القطعى » بياناً لجهة قيام المحمول بالموضوع ، كما نقول هل الإنسان كاتب بالامكان أم لا ؟ ومعلوم أن لفظ الجهة لم يفد الحمل غير توجيه النسبة (١) .

٢ ــ أن ينظر إلى هذين القولين على أن كل واحد منهما يحتوى على مطلوبين لامطلوب واحد ، بناء على أن الاستفهام متوجه إلى طلب الحكم وجهته ، ويمكن تحليله كالآتى : هل النبيذ حرام أم لا ؟ وإذا كان الأول فما جهته ، ويصير معنا فى الإجابة حينئذ « النبيذ حرام » و« دليل حرمته النص » . فكأن المطلوب فى هذه الحالة هو « الحكم » ،و«دليل هذا الحكم» معا ، وبناء على هذه النظرة ، لا يكون المطلوب واحداً زادت أجزاؤه على اثنين ، بل مطلوبان كل واحد منهما مكون من جزأين .

وكيف يغيب هذا عن عقل ابن تيمية ، وقد أقر بأن العلم التصديقى هو إدراك النسبة إيجاباً أو نفياً ؟ ومعلوم أن النسبة فى المنطق لا تكون إلا بين طرفين ، وأن ما زاد على الطرفين من القيود ، سواء كانت قيوداً للمحمول أو الموضوع ، لا يغير من الحمل شيئاً ، اللهم إلا الإيضاح والبيان ، كما استشهد به ابن تيمية من الآيات الكريمة ، فالحمل فيها أساساً حمل صفة على موصوف ، ومهما تعددت صفات الموصوف فلن يغير من الحمل شيئاً .

وأما فى القول الثالث ، فقد كان ابن تيمية فيه أكثر إبهاماً ، لأنه ادعى أن المطلوب له ستة أجزاء ، والواقع أن للمطلوب جزأين فقط ، وذلك لأنه عبر عن جنس الانسان بالمفهوم ، فجنس الانسان هو « الحيوان » وقد آثر ابن تيمية التعبير عن هذا الجنس بمفهومه ، إيهاماً منه بأن المطلوب له ستة أجزاء لا اثنان ، ولو سلك الطريق الصحيح لقال : هل الانسان حيوان ناطق أم لا ؟ فيكون المطلوب حينئذ هو نسبة الحيوانية الناطقية إلى الانسان أم عدم نسبتها . وتكون الحيوانية الناطقية فى هذا الوقت **محمولا** ، والانسان **موضوعاً** ، ولا شىء أكثر من ذلك .

---

(١) ينظر بالتفصيل القضايا ذوات الجهة فى أى كتاب من كتب المنطق ، مثل الاشارات لابن سينا ص ٣٠٨ .

ومن الثابت لدى المنطقيين . أن الموضوع إذا حمل عليه أكثر من واحد فهو قضية واحدة ، موضوعها موصوف بهذه المحمولات ، وتكون فى قوة قولنا « الموضوع الموصوف بهذه الأوصاف هو كذا أوليس بكذا » وفى هذا المعنى يقول ابن حزم : « إذا كان الموضوع واحداً والمحمولات كثيرة ، فهى قضية واحدة ، كقولك : نفس الانسان حية ناطقة ميتة مشرقة على جسد يقبل اللون منتصب القامة ، فان فرقت كل ذلك كانت قضايا متغايرة »(١) .

والذى يوحى به كلام ابن تيمية فى هذا المقام ، أنه ينظر إلى الأمور المنطقية نظرة لغوية ، ذلك لأنه يرى أن يكون اللفظ بازاء المعنى المقابل له ، مخالفاً بذلك نظرة المنطقيين إلى اللغة ، فانهم يعتبرون الألفاظ هى أثواب المعنى وقوالبها والنظر إليها تبعاً للنظر إلى المعانى فى ذاتها . يقول أبو البركات البغدادى موضحاً هذا المعنى : « وقد قال قوم أن موضوع المنطق هو الألفاظ من حيث تدل على المعانى ، **وما أصابوا** . فان ذلك هو موضوع علم **اللغات** . وغرض المنطق ومنفعته بحسب ما قيل يدلان على أن المنطق لا مدخل للألفاظ فى علمه إلا بالعرض ، كدخولها فى سائر العلوم والصنائع للمفاوضة فيها . وهو يتصرف بذهنه بتعرف المجهولات من المعارف والعلوم المطلوبة ، بالمعارف والعلوم التى سبقت إلى ذهنه من غير حاجة إلى الألفاظ وإن دخلت الألفاظ فى أجزاء من هذا العلم فدخولها فى غرضه بالعرض لا بالذات (٢) » .

وقد تأكدت هذه النظرة لدى ابن تيمية حين قرر أن تعلم اللغة العربية فرض على الكفاية بخلاف المنطق ، مشيراً إلى ما احتج به « أبو سعيد السيرافى » فى مناظرته « لمتى بن يونس » . من أن تعلم اللغة العربية مما تدعو الحاجة إليه . أما المنطق فلا حاجة إليه ، لأن المعانى فطرية فى النفس لا تحتاج إلى اصطلاح خاص (٣) .

---

(١) ابن حزم . التقريب لحد المنطق . ص ٨٤ .

(٢) أبو البركات البغدادى . المعتبر ج ١ ص ٦ .

(٣) انظر مناظرة أبى سعيد السيرافى لمتى بن يونس فى « المقايسات » لأبى حيان التوحيدى ص ٦٨ .

وابن تيمية بهذا الموقف ، يضاهى موقف السابقين ممن قالوا بهذا الرأى ، وعلى رأس هؤلاء جميعاً الامام الشافعى وابن قتيبة (١) . كما أنه يمكن من ناحية أخرى أن يكون لهذه النظرة اللغوية لدى ابن تيمية علاقة قرب بينه وبين أصحاب مدرسة التحليل اللغوى فى المنطق . والتى حمل لواءها من المعاصرين كل من « برتراند رسل » و « فتجنشتين » (٢) مما يجعلنا نعترف بأن ابن تيمية فى كثير من آرائه وأفكاره ، كان سابقاً للعصر الذى يعيش فيه .

٣ ـ المسألة الثالثة : إبطال تفريقهم بين قياس الشمول وقياس التمثيل .
هذه المسألة من أهم المسائل التى تجلت فيها عبقرية ابن تيمية ، لأنه قد كشف بعمق عن الخطأ الذى وقع فيه المنطقيون المشاءون حين فرقوا بين قياس الشمول وقياس التمثيل ، حيث ذهبوا إلى أن قياس الشمول « يفيد اليقين » « وقياس التمثيل » يفيد الظن . وأهم ما أوقع المنطقيين فى الخطأ حين قرروا هذه التفرقة أنهم نظروا إلى القياس من حيث الصورة ، وإلى التمثيل من حيث المادة ، والواقع أن هذه التفرقة لا تقوم على أساس صحيح ، فمتى كانت المادة فى أحدهما يقينية كانت فى الآخر كذلك،ومتى كانت ظنية كانت كذلك أيضاً .

ويوضح ابن تيمية صحة ما يذهب إليه بقوله : « وذلك أن قياس الشمول» مؤلف من الحدود الثلاثة ، الأصغر والأوسط والأكبر ، والحد الأوسط هو الذى فى « قياس التمثيل » « علة » ، و « مناطاً » و « جامعاً » و « مشتركاً » و« وصفاً »و « مقتضياً » . ونحو ذلك من العبارات . فاذا قال المستدل فى مسألة النبيذ : « كل نبيذ مسكر » و « كل مسكر حرام » فلابد له من إثبات المقدمة الكبرى ، وحينئذ يتم له البرهان . ويمكنه حينئذ أن يقول « النبيذ مسكر ، فيكون حراماً قياساً على خمر العنب » بجامع ما يشتركان

---

(١) انظر تفصيل هذا الموقف فى « صون المنطق » للسيوطى ص ١٥ ، ٢٣ ومقدمة أدب الكاتب لابن قتيبة ص ٦ .

(٢) انظر : « فتجنشتين » : للدكتور عزمى اسلام، الباب الثالث فى تحليل اللغة والفكر ص ١٣٧ .

فيه من الاسكار ، فان الاسكار هو مناط التحريم فى الأصل وهو موجود فى الفرع . فما به يقرر أن **كل مسكر حرام** ، به يقرر **أن السكر مناط التحريم** ، بطريق الأولى ، بل التقرير فى قياس التمثيل أسهل عليه ، لشهادة الأصل له بالتحريم . فيكون الحكم قد علم ثبوته فى بعض الجزئيات .

ولا يكفى فى قياس التمثيل إثباته فى أحد الجزئيين لثبوته فى الجزئى الآخر لاشتراكهما فى أمر لم يقم دليل على استلزامه للحكم ، كما يظنه المناطقة ، بل لابد من أن يعلم أن المشترك بينهما مستلزم للحكم ، والمشترك بينهما هو الحد الأوسط . وهذا هو الذى يسميه الفقهاء وأهل أصول الفقه «المطالبة بتأثير الوصف فى الحكم (١) » .

ويقرر ابن تيمية التلازم بينهما بقوله : « قد يمنع المعترض الوصف فى الأصل ، وقد يمنع الحكم فى الأصل ، وقد يمنع الوصف فى الفرع ، وقد يمنع كون الوصف علة فى الحكم ويقول : لا أسلم أن ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلة ، أو دليل العلة ، فلا بد من دليل يدل على ذلك . إما من نص ، أو إجماع ، أو سبر ، أو تقسيم ، أو مناسبة ، أو دوران عند من يستدل به . فما **دل على أن الوصف المشترك مستلزم للحكم — إما علة وإما دليل العلة — هو** الذى يدل على أن الحد الأوسط مستلزم للأكبر . وهو الدال على صحة المقدمة الكبرى ، فان أثبت العلة كان « برهان علة » وإن أثبت دليلها كان « برهان دلالة » وإن لم يفد العلم أفاد الظن ، فكذلك المقدمة الكبرى فى ذلك القياس ، لا تكون إلا ظنية . وهذا أمر بين . ولهذا صار كثير من الفقهاء يستعملون فى الفقه « القياس الشمولى » كما يستعمل فى العقليات « القياس التمثيلى » لأن حقيقة أحدهما هى حقيقة الآخر (٢) .

ويرد ابن تيمية قول متأخرى أهل الكلام كأبى المعالى الجوينى وأبى حامد الغزالى (٣) وأبى محمد المقدسى والرازى ، والآمدى (٤) ، بأن العقليات ليس فيها قياس ، وإنما القياس فى الشرعيات . ويرى أن ذلك مخالف لقول

(١) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ١١٧ .
(٢) نفس المصدر .
(٣) **انظر : الغزالى . معيار العلم ص ٩٤ .**
(٤) انظر : الآمدى . أبكار الأفكار ص ٩١ . بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٠٣ علم الكلام .

جمهور النظار وسائر العقلاء . ذلك لأن القياس يستدل به فى العقليات الشرعيات ، فانه إذا ثبت أن الوصف المشترك مستلزم للحكم ، كان هذا دليلا فى جميع العلوم . وكذلك إذا ثبت أنه ليس بين الفرع والأصل فرق مؤثر ، كان هذا دليلا فى جميع العلوم . فحيث لا يستدل بقياس التمثيل لا يستدل بقياس الشمول .

ويعتنق ابن تيمية هنا بوضوح ، رأى نظار المتكلمين والأصوليين ، ويرى معهم أن قياس الغائب على الشاهد صحيح متى كان الحد المشترك مستلزماً للحكم ، ويجمع بينهما بالحد ، والعلة ، والشرط والدليل . وحجة المخالفين الذين يرد عليهم ابن تيمية ، أنه لم يثبت الحكم فى الغائب لأجل ثبوته فى الشاهد بل نفس القضية الكلية كافية فى المقصود ، من غير احتياج إلى التمثيل . ويرد ابن تيمية على هذه الحجة بقوله : « وهكذا فى الشرعيات . فمتى قام الدليل على أن الحكم معلق بالوصف الجامع ، لم يحتج إلى الأصل ، بل نفس الدليل الدال على أن الحكم معلق بالوصف كاف . لكن لما كان هذا كلياً ، والكلى لا يوجد إلا معيناً ، كان تعيين الأصل مما يعلم به تحقيق هذا الكلى . وهذا أمر نافع فى الشرعيات والعقليات . من ثم يعلم أن القياس صحيح فى أى شىء كان . متى قام الدليل على أن الجامع مناط الحكم ، أو على إلغاء الفارق بين الأصل والفرع (١) » .

ويكشف ابن تيمية عن خطأ المناطقة حين يمثلون لقياس التمثيل بقولهم : « السماء مؤلفة فتكون محدثة ، قياساً على الإنسان » ثم يورد هؤلاء على هذا القياس ما يختص به لخصوص المادة . ويبين أن ما يرد على هذا القياس ، يرد على القياس الشمولى « فانه لو قيل : السماء مؤلفة ، وكل مؤلف محدث » لورد عليه ما ورد على التمثيل وزيادة (٢) .

ولا يجدى شيئاً فى نظر ابن تيمية ، ما طعن به المنطقيون على الأساس الذى يقوم عليه قياس التمثيل ، أو بمعنى أدق ما وجهوه من طعن فى طرق

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ١١٨ .

(٢) ابن تيمية . الرد ص ١٢١ .

إثبات كون الوصف المشترك علة للحكم ، طالما أنه قد أثبت أن القضية الكلية لا تعلم إلا بقياس التمثيل ؛ فان صح هذا الطعن فى قياس التمثيل ، فهو فى نفس الوقت متوجه إلى قياس الشمول .

والمناطقة يطعنون على قياس التمثيل ، بالطعن فى طرق إثبات العلة . ولنستمع إلى طعن هؤلاء ونرى رأى ابن تيمية فيه . يقول الساوى معبراً عن رأى المناطقة : « إنهم يثبتون كون المعنى المتشابه علة للحكم بطريقين » :

أحدهما : ما يسمونه طرداً وعكساً ، والطرد هو أن يثبت الحكم لكل ما يوجد له هذا المعنى المتشابه فيه . والعكس هو أن يعدم الحكم فى كل موضوع لا يوجد فيه هذا المعنى . ومرجع الطرد والعكس إلى الاستقراء ، فما لم تستقر الجزئيات لا يتصور القطع بوجود الحكم مع وجود المعنى ، وعدمه مع عدمه . وفيه من الوهن والضعف ما نبهنا عليه ، إذ استقراء جميع الأشياء المشاركة فى هذا المعنى ليس بأمر سهل ، فربما يشذ عنه أمور مشابهة للأصل فى هذا المعنى غير مشاركة له فى الحكم . وهب أنه لم يشذ عنه بشىء آخر ، فيجوز أن تكون جميع الأشياء الموجودة لها هذا المعنى يثبت لها هذا الحكم سوى هذا الفرع ، إذ ليس يجب من تلازم معنيين فى أشياء كثيرة ، تلازمهما أبداً فى جميع الأشياء ، بل يجوز أن يكون فيما بينها شىء مخالف ، فيوجد لسائرها المعنى المتشابه فيه مع الحكم ومخالف لها شىء واحد فى وجود المعنى المتشابه فيه له دون الحكم ، وذلك الشىء هو الفرع المتنازع فيه .

الطريق الثانى : هو أنهم يسبرون أوصاف الأصل ، ويتصفحونه ، ويبطلون أن يكون واحد منها علة ، إلى أن لا يبقى إلا ذلك المتشابه فيه ، فيقطعون بكونه علة . مثلا يقولون : « البناء محدث فاما أن يكون حدوثه لكونه موجوداً ، أو لكونه قائماً بنفسه ، أو لكونه جسما وليس لكونه موجوداً وإلا لكان كل موجود محدثاً ، ولا لكونه قائماً بنفسه ، وإلا كان كل قائم بنفسه كذلك ، ولا لكذا ولا لكذا فبقى أن يكون لكونه جسما . وهذا الطريق أيضاً فاسد من أربعة أوجه :

أحدها : أنه ليس يجب أن يكون كل حكم بغير ذات ما له الحكم ،

بل من الأحكام ما يثبت لذات الشيء لا لعلة غير ذاته (١) .

الثانى : أن هذا إنما يصح بعد حصر جميع الصفات ، وهو راجع أيضاً إلى الاستقراء وليس هو بهين ، بل ربما يشذ عن هذا الحصر وصف هو العلة ، والجدليون لا يبالغون فى هذا الحصر ، بل يقولون للخصم إن كان عندك وصف زائد فأبرزه . وجهل الخصم لا يكون حجة على عدم وصف زائد . وربما قالوا : «لو كان للأصل وصف آخر لأدركناه ، كما لو كان بين أيدينا فيل لأدركناه » . وليس هذا كالفيل ، إذ لم يعهد قط فيل بين يدى إنسان سليم البصر لم يدركه ، وكم من المعانى الموجودة للأشياء انتدبنا لطلبها ، ولم ندركها فى الحال إلا بعد كد فى البحث الشديد .

الثالث : هب أنهم سومحوا فى العثور على جميع الأوصاف ، يجب أن تكون الأقسام بعدد الأوصاف بل ربما كان الحكم لاجتماع عدة منها ، فما لم تبطل جميع الأقسام الحاصلة من أخذ الأوصاف مفردة ومركبة غير واحد لا يتعين ذلك الواحد . مثلا لو كانت الأوصاف ، كونه موجوداً ، وكونه قائماً بالنفس ، وكونه مصنوع الآدمى ، وكونه من الماء والتراب ، فلا يكفى أن نبطل واحداً واحداً منها ، بل لا بد من أن نتعرض لاجتماعها أيضاً فنقول : ولا لكونه موجوداً وقائماً بالنفس ولالكونه موجودا ومصنوع الآدمى ، ولا لكونه موجودا ومركباً من الماء والتراب ، ولالكونه قائماً بالنفس ومصنوع الآدمى ومركباً من الماء والتراب . ولالكونه مصنوع الآدمى ومركبا من الماء والتراب . ثم نتعرض لاجتماع ثلاثة ثلاثة منها أيضاً كذلك .

الرابع : هب أنهم وفوا بهذا أيضاً ، إلا أنه إنما يلزم من هذا أن الحكم ليس لتلك الأقسام المفردة والمركبة جميعاً ، وأنه غير خارج عن هذا القسم ، ولكن لا يلزم منه أن كل ما هو موصوف بالقسم الباقى فله هذا الحكم ، إذ يجوز أن ينقسم الباقى إلى قسمين ، يكون هو عاماً بالنسبة إليهما . وهذا

---

(١) ردد كثير من المشائين هذا القول . فقالوا : إن الجامع ربما يكون علة للحكم فى الأصل لكونه أصلا دون الفرع . وهذا — لعمرى — كلام سقيم ، لأنه إذا كان حكم الأصل منصوصاً عليه فكيف يكون الجامع خاصا به؟ إن القائلين بقياس التمثيل شرطوا ألا يكون الأصل مخصوصاً بالحكم . وأن يعلم أن الحكم معلل بالعلة المعينة ، وأنها موجودة فى الفرع (انظر : شرح سلم بحر العلوم . لمحب الدين عبد الشكور ص ٢٤٦ ، ٢٤٩ . ورده على نصير الدين الطوسى فى هذا المقام .

الحكم يلزم من أحدهما دون الآخر ، فيصح أن يقال : ما سواه ليس بعلة ، وأن العلة فى حيز هذا الباقى (١) .

هذا ما وجهه المنطقيون إلى طرق إثبات العلة ، وكلامهم يدور على أن «كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم فظنى».من ثم يحكمون بأن قياس التمثيل لا يفيد اليقين . وابن تيمية يناقشهم فى تفاصيل هذه المطاعن ويلزمهم أن ما به تثبت صحة الحد الأوسط فى قياس الشمول به تثبت صحة المشترك فى قياس التمثيل . يقول ابن تيمية : « وأما قولهم : كل ما يدل على أن ما به الاشتراك علة للحكم فظنى » فيقال : لا نسلم . فان هذه دعوى كلية ، ولم تقيموا عليها دليلا . ثم نقول : الذى يدل به على علية المشترك ، هو الذى يدل به على صدق القضية الكبرى . وكل ما يدل به على صدق الكبرى فى « قياس الشمول » يدل به على علية المشترك فى « قياس التمثيل » ، سواء كان علمياً أو ظنياً، فان الجامع المشترك فى التمثيل هو الحد الأوسط ،ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط ، ولزوم الأوسط للأصغر ، هو لزوم الجامع المشترك الأصغر ، وهو ثبوت العلة فى الفرع (٢) .

ويرى ابن تيمية أن من ظلم المناطقة أن يستعملوا قياس الشمول فى مواد يقينية ، وقياس التمثيل فى مواد ظنية . والحق أنهم لو استعملوا كلا القياسين فى مادة واحدة لظهر عدم الفرق بينهما . فاذا قيل فى قياس الشمول : كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ، فكل إنسان جسم،كان الحيوان هو الحد الأوسط . وهو المشترك فى قياس التمثيل فيقال فيه:الإنسان جسم ، قياساً على الفرس وغيره من الحيوانات ؛ فان كون تلك الحيوانات حيواناً هو مستلزم لكونها أجساماً . سواء كان علة أو دليل العلة ، والحيوانية موجودة فى الإنسان ، فيكون جسما . فاذا نوزع فى علية الحكم فى الأصل فقيل : لا نسلم أن الحيوانية تستلزم الجسمية ، كان هذا نزاعاً فى المقدمة الكبرى « كل حيوان جسم » . وذلك لأن المشترك بين الأصل والفرع إذا سمى علة ، فانما يراد به « ما يستلزم الحكم » سواء كان هو العلة الموجبة

(١) الساوى . البصائر النصيرية ص ١٣٤ — ١٣٦ .
(٢) ابن تيمية . الرد ص ٢١٢ .

لوجوده فى الخارج أو كان مستلزماً لذلك (١) .

والحق ما ذهب إليه ابن تيمية فى هذا المقام من تلازم قياس الشمول وقياس التمثيل ، ويؤكد هذا فى نظرى أن اليقين فى قياس الشمول ليس منظوراً إليه باعتبار الواقع ، ولكنه عبارة عن لزوم النتيجة للمقدمتين المسلم بهما ، فاليقين فى القياس إذن ، يقين صورى ، وقد يكون فى التعبير به فى هذا المقام تجوز ، وإلا فما الفرق بينه وبين البرهان ؟ على أن المنطقيين يقرون بأنه متى ثبت أن الوصف المشترك علة للحكم ، أمكن رده إلى البرهانيات بأن يجعل المعنى المتشابه وسطاً بين الأصغر والأكبر (٢) .

ومما هو جدير بالإشارة إليه فى هذا المقام أن ابن تيمية قد اعتنق رأى المتقدمين من الأصوليين والمتكلمين فى قياس التمثيل ، أو قياس الغائب على الشاهد ، واعتبره موصلا إلى اليقين ؛ لأنه مستند على قانونى الاستقراء العلمى وهما قانونا العلية والاطراد فى وقوع الحوادث اللذين أخذ بهما المحدثون فى تحقيق الغرض العلمى ، مما يؤكد للباحث أن ابن تيمية ليس فيلسوفاً عقلياً فحسب ولكنه بجانب ذلك عالم تجريبى . ولعل مما يؤكد هذا ما ذكره أحد الباحثين من أن « جون استيوارت مل » يكاد يكون مردداً لأفكار ابن تيمية فى كتابه « نسق المنطق (٣) » .

٤ — المسألة الرابعة : حقيقة الاستقراء :

يقرر المناطقة أن الاستقراء نوع من الحجة ينتقل فيه الذهن من الحكم على كل الأفراد أو بعضها إلى الكلى ، أو كما يقول ابن سينا : هو حكم على كلى لوجود ذلك الحكم فى جزئيات ذلك الكلى . إما كلها وهو الاستقراء التام ، وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور (٤) » وبناء على كمية الجزئيات المستقرأة حكموا على نتيجة الاستقراء ، فان كان لجميع الجزئيات سمى استقراء تاماً . وكانت نتيجته يقينية ، وإن كان لبعض الجزئيات سمى استقراء ناقصاً ، وكانت نتيجته ظنية .

---

(١) نفس المصدر ص ٢٢٣ .

(٢) الساوى . البصائر النصيرية ص ١٣٤ .

(٣) د. على سامى النشار . مناهج البحث . ص ٢٣٧ .

(٤) ابن سينا . النجاة ص ٥٨ .

وقد بينت من قبل فى حديثى عن الاستقراء أن هذا تفريق صناعى ، لم يقل به أرسطو ، لأن الحكم لديه على الجزئيات المستقرأة مهما تضاءل عددها ، ليس حكما على ماصدقات ، وإنما هو حكم على مهايا . ولكن المناطقة العرب هم الذين أوجدوا هذه التفرقة الصناعية ، ولا أدرى من أين استمدوا هذه الفكرة . ومما يؤكد أن هذه التفرقة صناعية لدى المناطقة العرب ، أن المثال الذى يضربه هؤلاء للاستقراء الناقص ، لم يقل به أرسطو ، فهم يمثلون لذلك بقولهم : « كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ » ويرون أن حكم ما لم يستقر قد يكون خلاف ما استقرى ، كالتمساح فانه يحرك فكه الأعلى عند المضغ (١) .

وقد نقل المناطقة العرب هذا الحكم من بعض كتب الحيوان دون نقد أو تمحيص وقد أثبت التحقيق العلمى أن ما ظنوه خارجاً عن حكم مااستقرى — وهو التمساح — ليس صحيحاً . وبهذا يرجع الاستقراء الناقص إلى الاستقراء التام من حيث يقينية النتيجة (٢) .

أما ابن تيمية فيخرج بفهم خاص للاستقراء ، فليس فى نظره استدلالا ببعض الأفراد على الكلى ، ولا بجمع الأفراد عليه . بل هو استدلال بأحد المتلازمين على الآخر ؛ لأن وجود الحكم فى كل أو بعض أفراد العام ، يوجب أن يكون لازماً لذلك الكلى العام . فقول المناطقة أنه استدلال بخاص على عام ليس بحق ، وكيف يصح ذلك والدليل لا بد أن يكون ملزماً للمدلول ؟ فلو جاز وجود الدليل مع عدم المدلول ولم يكن المدلول لازماً له ، لم نكن — إذا علمنا بثبوت ذلك الدليل — نعلم ثبوت المدلول معه ، إذا علمنا أنه تارة يكون معه وتارة لا يكون معه . فانا إذا علمنا ذلك ثم قلنا أنه معه دائماً ، كنا قد جمعنا بين النقيضين .

ويرى ابن تيمية أن هذا اللزوم المذكور ، يحصل به الاستدلال على أى وجه حصل اللزوم ، وكلما كان اللزوم أقوى وأتم وأظهر ، كانت الدلالة أقوى وأتم وأظهر ، كالمخلوقات الدالة على الخالق سبحانه وتعالى .

---

(١) الساوى . البصائر النصيرية ص ١٣٣ — وانظر أيضاً ابن سينا . الإشارات ص ٤١٨ .

(٢) انظر تعليق الشيخ محمد عبده على المثال المذكور فى البصائر النصيرية ص ١٣٣ .

وإذا كان المدلول لازماً ، فعلوم أن اللازم إما أن يكون مساوياً للملزوم ، وإما أن يكون أعم منه ، فالدليل إما أن يكون مساوياً لحكم المدلول فى العموم والخصوص وإما أن يكون أخص منه ، ولا يكون الدليل أعم منه (١) .

والاستلزام الضرورى بين اللازم والملزوم كما بينه ابن تيمية هو مايردده المحدثون بقولهم بالارتباط الضرورى بين العلة والمعلول بناء على اطراد مبدأ الحتمية فى الطبيعة (٢) . وبهذه النظرة لدى ابن تيمية للاستقراء ، يتحول إلى نوع من الاستدلال الذى يفيد اليقين طالما أن العلاقة فيه تقوم على التلازم بين طرفيه ، ولا يتأتى التلازم بين طرفيه إلا إذا كان الحكم فيه منصباً على ماهية الموضوع ، لا على ماصدقاته . وهذه الفكرة تربط بين ابن تيمية وبين ما قاله أرسطو عن الاستقراء فى التحليلات الثانية من جهة ، وبينه وبين بعض المحدثين الذين يذهبون إلى ما ذهب إليه من جهة أخرى . كما تضيق الهوة بينه وبين ابن حزم — فى هذا المقام — من جهة ثالثة (٣) .

المسألة الأخيرة فى هذا المقام وهى المتعلقة بالغاية من البرهان . هى « بطلان دعوى المناطقة أن البرهان يفيد العلوم الكمالية » .

لعل أهم ما يثبت تجاوز المناطقة حدود العقل — فى نظر ابن تيمية — أن يربطوا المنطق بالأخلاق فيزعموا أن المعرفة اليقينية التى تفيدها البراهين هى كمالات للنفس ، ومنشأ هذه الفكرة لديهم أن البرهان يفيد العلم بأمور كلية ، وهذه الأمور ، هى العالم المعقول الثابت الذى يقابل العالم المحسوس المتغير .

ولعل أهم من وضح هذه الفكرة من فلاسفة الإسلام هو « ابن سينا » فقد قرر فى مقدمة البرهان من كتاب الشفاء ، أن القياس البرهانى يفيد

---

(١) ابن تيميه.الرد على المنطقيين ص ٢٠٢ .

(٢) انظر بالتفصيل . مبدأ الحتمية فى كتاب المنطق الحديث للدكتور محمود قاسم ص ٥٨ .

(٣) انظر : منطق أرسطو ج ٢ ص ٣٢٦ ، يوسف كرم . العقل والوجود ص ٤٨ ، ابن حزم ص ١٦٦ ولكن هذه النظرة لا تتفق مع نظرته إلى القضية الكلية فى قياس الشمول ، مما يجعلنا نؤكد أن ابن تيمية أشد عداء للمنطق الصورى ، وأن هذا قد أوقعه فى الاضطراب ، حيث لم يأخذ تفكيره نهجاً واحداً فى النظر إلى القضية الكلية ..

الكمال الخاص ، ويعلل ابن سينا هذه المبالغة بأن الفطرة الإنسانية وحدها غير كافية فى تحصيل العلم ، ولا بد للإنسان من الحصول عليه بطريق النظر والتأمل، وأصدق العلم ما أتى به البرهان (١) .

والذى يظهر أن هذه المسألة أكثر اتصالا بمباحث الميتافيزيقا والأخلاق من اتصالها بالمنطق ، ولكن ابن تيمية آثر ذكرها فى هذا المقام ؛ لأنه كثيراً ما تؤرقه هذه الدعاوى الفضفاضة التى يخلعها المنطقيون على المنطق ، والتى بها يتجاوزون حد المعقول . وسأحاول ما أمكن أن أعرض بإيجاز فكرة ابن تيمية الرئيسية ، دون التعرض للمباحث العرضية التى ذكرها فى هذا المقام ، والتى كانت فى أكثر الأحوال استطراداً يخرج به عن الموضوع . وقد رد ابن تيمية هذه الدعوى بوجوه ستة هى :

الوجه الأول :أن يقال : « إذا كان البرهان لا يفيد إلا العلم بالكليات ، والكليات إنما تتحقق فى الأذهان ، لا فى الأعيان ، وليس فى الخارج إلا موجود معين . لم يعلم بالبرهان شىء من المعينات ، فلا يعلم به موجود أصلا ، بل إنما يعلم به أمور مقدرة فى الأذهان . ومعلوم أن النفس لو قدر أن كمالها فى العلم فقط — وإن كانت هذه قضية كاذبة — فليس هذا علماً تكمل به النفس ، إذ لم تعلم شيئاً من الموجودات ، ولا صارت عالماً معقولا موازياً للعلم الموجود ، بل صارت عالماً لأمور مقدرة كلية ، لا يعلم بها شىء من العالم الموجود . وأى خير فى هذا فضلا عن أن يكون كمالا (٢) ؟ وابن تيمية هنا يكشف — مرة أخرى — عن مذهبه فى وجود الكليات ، فهى عنده لا تتجاوز الوجود الذهنى ، أما الوجود الخارجى فهو للجزئيات فقط ، كما أنه يرى أن المعرفة فقط لا تحصل كمالا للنفس ، وكأنه يشير من طرف خفى إلى أولئك الذين زعموا أن مجرد المعرفة كاف فى تحصيل الإيمان ، دون أن

---

(١) **انظر** :ابن سينا . البرهان من كتاب الشفاء ص ٧ . والمدخل من نفس الكتاب ص ١٦.الغزالى معيار العلم ص ١٩ .

(٢) ابن تيمية . الرد ص ١٢٥ . والخلاف بين ابن تيمية والمناطقة إنما هو النظر إلى أى الاثنين أحق بالوجود الذى يكون موضوعاً للعلم . فلم يتوارد الخلاف على شىء واحد . وإنما لكل وجهة نظر . وأعتقد أن ثبات الكليات فى مقابلة الجزئيات المتغيرة ، هو الذى حمل المناطقة على القول بأحقيتها كموضوع للعلم . وهذا كلام صحيح .

يكون لهذه المعرفة أثر فى السلوك والعمل . وسيعرض بأصحاب هذا الرأى فى وجه سيأتى .

الوجه الثانى : أن يقال : « أشرف الموجودات هو واجب الوجود ، ووجوده معين لا كلى ، فان الكلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وإن لم يعلم منه ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . بل إنما علم أمر كلى مشترك بينه وبين غيره ، لم يكن قد علم واجب الوجود . وكذلك الجواهر العقلية ، هى جواهر معينة لا أمور كلية . فاذا لم يعلم إلا الكليات لم يعلم منها شىء . وكذلك الأفلاك هى أيضاً معينة . فاذا لم تعلم إلا الكليات ، لم تكن معلومة . فلا يعلم واجب الوجود ، ولا العقول ، ولا شىء من النفوس . ولا الأفلاك ، بل ولا العناصر ولا المولدات . فأى علم هنا تكمل به النفس ؟ (١) » .

والذى يبدو لى أن فى كلام ابن تيمية فى هذا الوجه بعض المبالغة فانه لم يؤثر عن أحد المناطقة الإسلاميين هذا الإطلاق فى كون المعارف الكلية بها زكاة النفوس وكمالها ، دون أن يكون لمعرفة الذات المقدسة والعمل بموجب هذه المعرفة أثر فى ذلك ، لقد رأينا منهم من تجاوز حد المعرفة والعلم إلى درجة الفناء فى الذات ، وها هو تاريخ الفلسفة يرينا كيف كانت حياة الفارابى . لقد كان يعيش حياة الزهاد الذين يؤثرون حياة التأمل والتفكير على أى شىء آخر (٢) . وكيف أن ابن سينا قد كتب فى مقامات العارفين ما لم يستطع غيره أن يكتبه ، ولولا ما يغمره من نفحات المعرفة الإلهية لما استطاع أن يصل إلى هذا العمق ، الذى يوحى لقارئه أن كاتبه قد تحقق بما كتب (٣) .

على أنه كان ينبغى لابن تيمية أن يعلم أن المناطقة يعتبرون « واجب الوجود » والعقول والنفوس من البسائط التى لا تدرك ببرهان ولا تعرف بحد، وإنما تدرك ببداهة العقل . وأن موضوع المنطق لديهم إنما هو المعقولات

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ١٢٦ .

(٢) مقدمة كتاب إحصاء العلوم ص ١٩ .

(٣) انظر : النمط التاسع من كتاب الإشارات ، الذى يتحدث فيه ابن سينا عن مقامات العارفين . جـ ٢ ص ١٠٠ (ط القاهرة ١٣٢٥ هـ) .

الثانية ، لا المعقولات الأولى . وهذا نتيجة الخلط الذى كثيراً ما يقع فيه ابن تيمية .

الوجه الثالث : أن يقال : « العلم الأعلى عندهم — الذى هو الفلسفة الأولى ، والحكمة العليا — « علم ما بعد الطبيعة » باعتبار الاستدلال ، وما هو قبلها باعتبار الوجود ويسمى عند طائفة منهم « بالعلم الإلهى » .

وموضوع هذا العلم هو الوجود المطلق الكلى ، المنقسم إلى واجب وممكن ، وقديم ومحدث ، وجوهر وعرض . والذى به تبين خساسة ما عند القوم ونقص قدره ، إن هذا الوجود الكلى إنما يكون كلياً فى الذهن لا فى الخارج . فاذا كان هذا هو العلم الأعلى عندهم ، لم يكن الأعلى عندهم علماً بشىء موجود فى الخارج . بل علماً بأمر مشترك بين جميع الموجودات ، وهو مسمى الوجود ، وذلك كمسمى « الشىء » و « الذات » و « الحقيقة » و « النفس » و « العين » و « الماهية » ، ونحو ذلك من المعانى العامة . ومعلوم أن العلم بهذا ليس علماً بموجود فى الخارج ، لا بالخالق ولا بالمخلوق ، وإنما هو علم بأمر تشترك فيه الموجودات ، لا يوجد إلا فى الذهن . ومن المتصورات ما يشترك فيه الموجود والمعدوم ، كقولنا « مذكور » و«معلوم» و « مخبر عنه » فهذا أعم من ذاك .

وهذا بخلاف العلم الأعلى عند المسلمين ، فانه العلم بالله الذى هو فى نفسه أعلى من غيره من كل وجه . والعلم به أعلى العلوم من كل وجه ، والعلم به أصل لكل علم . وهم يسلمون أن العلم به إذا حصل على الوجه التام يستلزم العلم بكل موجود . وهذا بخلاف العلم بمسمى الوجود . فان هذا لا حقيقة له فى الخارج . ولا العلم بالقدر المشترك يستلزم العلم بأجناسه وأنواعه وما يتميز به كل شىء ، بل ليس فيه إلا علم بقدر مشترك لا تصور له فى الخارج . وإنما هو علم بهذه المشتركات . وأى كمال للنفس فى مجرد تصور هذه الأمور العامة الكلية إذا لم تتصور أعيان الموجودات الجزئية ؟ وأى علم فى هذا برب العالمين الذى لا تكمل النفوس إلا بمعرفته وعبادته محبة وذلا (١) ؟ .

لعل ابن تيمية قد فهم من قول المناطقة : « إن الكليات هى موضوع

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ١٣٢ .

العلم الثابت » أنهم يقطعون الصلة بين هذه الكليات وبين الأفراد الموجودة فى الخارج ، أو بمعنى آخر يقرب مما يقرره ابن تيمية ، أنهم يتحدثون عن كليات اختراعية ليس لها منزع خارجى . والحق أن هذا غير صحيح ؛ فان المناطقة عندما يعرفون الأشياء أو يستدلون عليها ، إنما يقصدون بها الماهيات الثابتة البريئة عن التغير العرضى الذى يطرأ على الأفراد ؛ لأن هذا موضوع علوم أخرى . وكون هذه الكليات فى الذهن لا يعارض فيه أحد من المناطقة ؛ لأن الكليات الذهنية هى موضوع المنطق ، ويبدو أن ابن تيمية كان يريد للمنطق أن تتسع دائرته فيشمل الوجود ولواحقه ونظرية المعرفة وتهذيب الأخلاق والسلوك وغير ذلك من موضوعات العلوم الأخرى . أو بمعنى آخر ، فهم أن مهمته هى كذلك .

ولو نظر ابن تيمية إلى المنطق نظرة الغزالى إليه فلربما كان قد أراحنا وأراح نفسه . فليس له تعلق بشىء من مهمة الدين نفياً أو إثباتاً (١) ، وغايته أن يكون علماً استنباطياً كالعلوم الرياضية . ولكن حمية ابن تيمية الدينية هى التى حملته إلى هذا الموقف ، وجعلته ينظر إلى الأمور من وجهة نظر خاصة ، كما أن آراءه فى الوجود والمعرفة كانت من الأسباب القوية لهذه المعارضة .

ومن المعلوم لدى المناطقة أن المنطق هو لغة العقل العام ، لا تختلف قوانينه مطلقاً من لغة إلى لغة ، فكيف يتوجه إليهم النقد إذا كان هذا النقد معبراً عن آراء خاصة وليس تعبيراً عن حقائق عامة ؟ .

الوجه الرابع : أن يقال : « إن تقسيم العلوم إلى الطبيعى والرياضى والإلهى ، وجعلهم الرياضى أشرف من الطبيعى ، والإلهى أشرف من الرياضى . هو مما قلبوا به الحقائق . فان العلم الطبيعى ، وهو العلم بالأجسام الموجودة فى الخارج ، ومبدأ حركاتها ، وتحولاتها من حال إلى حال ، وما فيها من الطبائع ، أشرف من مجرد تصور مقادير مجردة ، وأعداد مجردة ؛ فان كون الإنسان لا يتصور إلا شكلا مدوراً ، أو مثلثاً أو مربعاً ،

---

(١) الغزالى . المنقذ من الضلال ص ١٠٣ .

أو لا يتصور إلا أعدادا مجردة، ليس فيه علم بموجود فى الخارج ، وليس ذلك كمالا للنفس . ولولا أن ذلك يطلب فيه معرفة المعدودات والمقدرات الخارجية التى هى أجسام وأعراض لما جعل علماً . ومع أن هذا العلم تقوم عليه براهين صادقة ، لكن لا تكمل به النفس ، ولا تنجو به من عذاب ولا يحصل لها به سعادة (١) » .

ولكن ابن تيمية لا يصر على هذا الموقف ، فيعترف بأن العلم الرياضى قد تلتذ به النفس كما تلتذ بمعرفة كل جديد من العلوم والمعارف ، كما أنه بالإدمان على معرفة ذلك تعتاد النفس العلم الصحيح ، والقضايا الصادقة والقياس المستقيم ، فيكون فى ذلك تصحيح الذهن والإدراك ، وتعويد النفس أن تعلم الحق وتقوله ، لتستعين بذلك على معرفة العلوم التى فوقها . والذى يبدو أن ابن تيمية أقر بفائدة العلوم الرياضية ، لأنها نافعة فى الشرع فى قسمة الفرائض،وقد وجد بعض الآثار التى تدعو إليه ، فقد نقل عن عمر ابن الخطاب أنه قال : إذا لهوتم فالهوا بالرمى ، وإذا تحدثتم فتحدثوا بالفرائض (٢) » .

أما العلم الإلهى ، الذى هو مجرد عن المادة فى الذهن وفى الخارج ، فيرى ابن تيمية أنه علم بأمور مقدرة ذهنية ، وليس فى هذا من كمال النفس شىء . ويرى أن المناطقة إن عرفوا واجب الوجود بخصوصه ، فهو علم بمعين يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ، وهذا مما يدل عليه القياس البرهانى لأنه عندهم لا يدل إلا على أمر كلى .

ويربط ابن تيمية هنا بين قول المناطقة أن العلم الكلى هو موضوع المنطق وبين قولهم أن الله لا يعلم إلا الكليات ، ويصرح بأن ذلك منهم فى غاية الجهل . يقول ابن تيمية : « ومن لم يثبت للرب معرفة الكليات ، كما يزعمه ابن سينا وأمثاله ، وظن ذلك كمالا للرب وكذلك يظنه كمالا للنفس بطريق الأولى ، لا سيما إذا قال : إن النفس لا تدرك إلا الكليات وإنما يدرك الجزئيات البدن ، فهذا فى غاية الجهل ؛ لأن هذه الكليات التى لا تعرف بها الجزئيات الموجودة لا كمال فيها ألبتة ، والنفس إنما تحب

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ١٣٥ .

(٢) نفس المصدر . ص ١٣٧ .

معرفة الكليات لتحيط بها بمعرفة الجزئيات ، فاذا لم يحصل ذلك لم تفرح النفس (١) » .

والذى يلاحظ على كلام ابن تيمية فى هذا الوجه أنه يجعل للعلم الطبيعى المكانة الأولى بين العلوم ، ودونه كل من الرياضى والإلهى ، وهذا إن دل على شيء فانما يدل على ان ابن تيمية هنا يقف فى مصاف الفلاسفة الحسيين فى المعرفة الماديين فى الوجود ، مع قطع النظر عن عقيدته الدينية .

ولكن الذى أريد أن أقوله : على أى منهج يسير العلم الطبيعى الذى له المكانة الأولى عند ابن تيمية ؟ أعتقد أنه يقر بأنه يسير على قوانين طبيعية محددة ، وأن اكتشاف هذه القوانين يرجع إلى العلوم الاستنباطية ، التى هى المنطق والرياضة ، وأن هذه القوانين ليست فى الطبيعة بذاتها ، وإنما هى معلولة لقوة خفية . هى التى تفعل فى الطبيعة بمحض المشيئة والاختيار . إذن فكيف يجعل للعلم الطبيعى المكانة الأولى ؟ .

وأما ما اتهم به ابن تيمية الفلاسفة من الجهل بقولهم : « إن الله لا يعلم الجزئيات »فالذى يبدو لى أنه كان متسرعاً فى هذا الحكم ، وربما لو عرف وجهة نظرهم فى هذا القول لاعتذر عن رميهم بالجهل ، وأعتقد أنه قرأ فى هذا المقام ما رد به ابن رشد على الغزالى حين اتهم الفلاسفة بأنهم يقولون أن الله لا يعلم إلا الكليات (٢) ، ويؤكد هذا عندى أنه عارض ابن رشد فى كثير من الآراء (٣) . إذن فكيف يصر على موقفه هذا ، بعد أن بين فيلسوف قرطبة وجهة نظر الفلاسفة بما لا يتنافى مع قواعد العقيدة الإسلامية ؟

الوجه الخامس : أن يقال : « هب أن النفس تكمل بالكليات المجردة كما زعموه ، فما يذكرونه فى العلم الأعلى عندهم الناظر فى الوجود ولواحقه ، ليس كذلك ؛ فان تصور معنى الوجود فقط أمر ظاهر حتى قالوا إنه مستغن عن الحد ، فليس هو المطلوب وإنما المطلوب أقسامه . ونفس انقسامه

---

(١) نفس المصدر ص ١٣٨ .

(٢) انظر ما رد به ابن رشد على الغزالى . فى تهافت التهافت ص ١١٢ (طبعة الحلبى ١٣٢١ هـ) .

(٣) انظر . الرد على فلسفة ابن رشد الحفيد لابن تيمية (طبعة الخانجى ١٩١٠ م) .

إلى واجب وممكن ، وجوهر وعرض ، وعلة ومعلول ، وقديم وحادث ، هو أخص من مسمى الوجود . وليس فى مجرد معرفة انقسام الأمر العام فى الذهن إلى أقسام بدون معرفة الأقسام ما يقتضى علماً عظيما عالياً على تصور الوجود (١) .

وينتهى ابن تيمية إلى أنه لو قدر أن النفس تكمل بمجرد العلم النظرى فان هذا غير كاف ؛ لأن للنفس قوتين . قوة علمية نظرية ، وقوة إرادية عملية ، فلا بد لها من كمال القوتين بمعرفة الله وعبادته (٢) . وهذا منه صحيح . ولكن المناطقة يتكلمون فى مقام العلم النظرى ، فكيف ننتظر منهم أن يحدثونا عن أثر الناحية العملية فى تزكية النفس ؟

الوجه السادس : « أنه إذا كان المطلوب بقياسهم البرهانى معرفة الموجودات الممكنة ، فتلك ليس فيها ما هو واجب البقاء على حالة واحدة أزلا وأبداً ، بل هى قابلة للتغير والاستحالة . وما قدر أنه من اللازم لموصوفه ، فنفس الموصوف ليس بواجب البقاء فلا يكون العلم به علماً بموجود واجب الوجود» .

وليس لهم على أزلية العالم دليل صحيح ، وإنما غاية أدلتهم تستلزم دوام نوع الفاعلية ، ونوع المادة والمدة ، وهذا ممكن فى ذاته ، وعلى هذا فلا يفيد برهانهم القياسى أموراً كلية واجبة البقاء فى الممكنات . أما واجب الوجود فالقياس الذى يدعونه لا يدل على ما يختص به ، وإنما يدل على أمر مشترك كلى بينه وبين غيره ، فلم يعرفوا—ببرهانهم — شيئاً من الأمور التى يجب دوامها ، لا من الواجب ولا من الممكنات. وإذا كانت النفس إنما تكمل بالعلم الذى يبقى ببقاء معلومه ، وهم لم يعلموا علما يبقى ببقاء معلومه لم يستفيدوا ببرهانهم ما تكمل به النفس من العلم ، فضلا عن أن يقال : إن ما تكمل به النفس من العلم لا يحصل إلا ببرهانهم (٣) .

وفى ختام هذا المبحث أود أن أشير إلى أن ابن تيمية قد حمل كلام

---

(١) ابن تيا الردمية . ص ١٣٩ .
(٢) نفس المصدر ص ١٤٤ .
(٣) ابن تيمية . الرد ص ١٥٠ .

المناطقة ما لا يحتمله ، وما عثرت على قول لأحد المناطقة — وخاصة المسلمين— يدعى أن كمال النفس يحصل بالبرهان وحده (١) ، وعلى فرض وجوده يكون قد تجاوز حد المعقول . هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فان المناطقة عندما يقررون أن البرهان يفيد اليقين ، إنما يعنون بذلك الثبوت المطلق الذى لا يتغير ، ولا يتصور هذا إلا فى الأحكام الكلية . فأى عقل لا يقر التلازم الضرورى بين العلة والمعلول ؟ أو كون العالم لا بد أن يكون له صانع ؟ إن هذا ما يحاول أن يوجه إليه البرهان ، ولا أقول أن هذا ما يحاول أن يثبته لأن هذا أمر فطرى فى النفس . والبرهان لا يمكن أن يكون أكثر من طريق صناعى تنظم به الحقائق المعقولة ، كى يتوصل به إلى حكم يقينى مصحوب بعلته .

يقول الغزالى : اعلم أن البرهان الحقيقى ما يفيد اليقين الضرورى الدائم الأبدى الذى يستحيل تغييره ، كعلمك بأن العالم حادث ، وأن له صانعاً ، وأمثال ذلك مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد ، إذ يستحيل أن يحضرنا زمان نحكم فيه على العالم بالقدم أو على الصانع بالنفى . فأما الأشياء المتغيرة التى ليس فيها يقين دائم . فهى جميع الجزئيات التى فى العالم الأرضى . وأقربها إلى الثبات الجبال . فاذا قلت هذا الجبل ارتفاعه كذا ، وكل جبل ارتفاعه كذا فهو كذا فأنتج هذا الجبل ارتفاعه كذا ، لم يكن الحاصل علماً أبدياً ؛ لأن المقدمة الصغرى ليس اليقين فيها دائماً ، إذ ارتفاع الجبل يتصور تغيره ، وكذلك عمق البحار ، ومواضع الجزائر ، فهذه أمور لا تبقى ، فكيف علمك بكون زيد فى الدار وأمثال ذلك مما يتعلق بالأحوال الإنسانية العارضة (٢)

ولا يستطيع الباحث تعليل هذا الموقف من ابن تيمية ، إلا بأنه أثر من آثار المزاج الخاص الذى توجهه أحياناً الاعتبارات الدينية ، وشأن ابن تيمية

---

(١) لعل من المناسب أن أذكر رأى المناطقة فى العلوم العملية وأثرها فى كمال النفس . يقول ابن سينا : « الأشياء الموجودة إما موجودة لا باختيارنا ، ومعرفتها تسمى فلسفة نظرية وأما موجودة باختيارنا ، ومعرفتها تسمى فلسفة عملية . والغاية من الأولى تكميل النفس بعلمها فقط والغاية من الثانية تكميل النفس بعلمها والعمل بمقتضى ذلك العلم . فغاية الأولى الاعتقاد النظرى وغاية الثانية معرفة رأى يحمل على العمل (انظر : المدخل ص ١٢) .

(٢) الغزالى : معيار العلم ص ١٤٧ .

فى هذا شأن القديس توما الأكوينى وغيره من فلاسفة المسيحية فى العصور الوسطى ، فقد كانت تزعجهم مقولات المنطق ، لا سيما ما يستشعرون منه المساس بالحقائق الدينية ، ولعل أقرب مثل لهذا ما جاء فى كتاب البرهان لأرسطو فقد قرر فيه « أن من البين الظاهر أنه إذا كانت المقدمات التى يكون منها القياس كلية . فمن الاضطرار أن تكون نتيجة مثل هذا البرهان ، ونتيجة البرهان على الإطلاق هى دائمة . فليس إذن برهان على الأشياء الفاسدة ، ولا علم أيضاً على الإطلاق ، اللهم إلا أن يكون بالعرض ، من قبل أن ليس البرهان له بالكلية ، لكن فى وقت ما وعلى وجهة ما (١) » .

فهذا النص لم يشغل المناطقة فى شىء ، ولم يروا فيه غير الظاهر فقط ، وهو أن قضايا البرهان يجب أن تكون ضرورية ، ولما كانت كذلك فيجب أن تكون دائمة أزلية أبدية .

أما الاسكلائيون فقد رأوا أنه يؤدى إلى إحدى اثنتين : فاما أن يكون معناه أن موضوع القضية البرهانية يجب أن يكون دائماً أزلياً أبدياً ، ولو كان كذلك لما كان غير الله وحده صالحاً لأن يكون موضوعاً لقضية برهانية ؛ لأن أى جوهر مادى فاسد متغير . وإما أن يكون معناه أن القضايا البرهانية نفسها دائمة أزلية أبدية ، أى أمور سرمدية . ويلزم على هذا أيضاً أن تكون التصورات التى تتألف منها هذه القضايا يجب أن تكون سرمدية . ولو كان الأمر كذلك ، لما أمكنت المعرفة العلمية البرهانية إلا لعقل سرمدى. وقد قال بهذا الرأى أصحاب مذهب الرشدية اللاتينية . فجعلوا العقل الفعال قوة مفارقة سرمدية واحدة، بينما قال أصحاب المذهب الأوغسطينى بالرأى الأول وعلى رأسهم القديس « بونا فنتورا » فقالوا إن المعرفة الإنسانية بالكائنات المخلوقة ، لا تكون علماً حقيقياً أو حكمة إلا بالقدر الذى ينظر به إلى الكائنات المخلوقة على أنها رموز تشير إلى نماذج سرمدية موجودة فى الحكمة الإلهية .

أما القديس « توما الاكوينى » ، فيفسر سرمدية موضوع العلم ، على أساس ثبات النسبة بين العلة والمعلول ، إذ يدور كلاهما على الآخر وجوداً

---

(١) منطق أرسطو ج ٢ ص ٣٣٤ .

وعدماً . وأما القديس « أوكام » فيذهب إلى أن الضرورة فى قضايا البرهان تتعلق بالصدق ، وصدقها لا يقوم على وجودها فى الذهن بل على وجود شيء تدل عليه حدودها . فبهذا المعنى يقال أنها صادقة دائماً أو بالضرورة(١).

أما المناطقة المسلمون فلم تستوقفهم مثل هذه الأمور ، لأنه لم تشغلهم الاعتبارات الدينية وهم بصدد التفكير العلمى الخالص ، وهذه ميزة تحمد لهم إذا ما قورنوا بالفلاسفة المسيحيين فى العصور الوسطى . فبينما ألحت على الأخيرين الاعتبارات الدينية ، فاضطرتهم إلى مواقف وإلزامات ما كان أغناهم عنها نرى الأولين ينظرون إلى الأمور نظرة موضوعية كانت نتيجتها أننا لم نشهد فى نطاق الفكر الإسلامى تحريماً لكتاب البرهان ، كذلك التحريم الذى قررته الكنيسة الشرقية (٢) .

والذى يطالع كتب المناطقة الإسلاميين ، يلاحظ أنهم يفسرون مسائل الأزلية والأبدية ، على أساس نظرية الموجهات وهى التى بها تبين كيفية ارتباط المحمول بالموضوع (٣) .

وإلى هنا نكون قد بينا أهم مسائل المقام السالب فى التصديقات . وتبين لنا من خلال هذا العرض ، أن ابن تيمية قد حاول نقض حصر طرق الاستدلال المنطقى فى القياس والاستقراء والتمثيل ، ثم حاول نقض القياس من ناحيته الصورية ،وقد بينا أنه قد كان فى هاتين المحاولتين غير موفق ، كما كان أيضاً فى كلامه عن غاية العلوم البرهانية لدى المناطقة موجهاً لكلامهم بما لا يحتمله . ونعتقد من جانبنا أن أهم ما فى كلام ابن تيمية فى هذا المقام هو جعله التمثيل أساساً للقضية الكلية التى هى ضرورة فى قياس الشمول ، ثم بيانه لطبيعة الاستقراء .

والآن ننتقل إلى بيان المقام الموجب ، ومدى ما فى رد ابن تيمية على قول المناطقة : « إن الأقيسة هى طريق العلم التصديقى » ، من صواب أو خطأ .

---

(١) عبد الرحمن بدوى . مقدمة البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ٣٨ .

(٢) عبد الرحمن بدوى . مقدمة البرهان من منطق الشفاء لابن سينا ص ٣٩ .

(٣) انظر . ابن سينا . كتاب البرهان من منطق الشفاء ص ٩٤ .

المقام الإيجابى فى الأقيسة والتصديقات

يحاول ابن تيمية فى هذا المقام أن يبطل ما صوره عن المناطقة فى قولهم : «إن القياس يفيد العلم بالتصديقات» . ويعتبر ابن تيمية هذا المقام أدق المقامات ، لأنه — كما سنرى — حاول أن يثبت فيه أن القياس المنطقى عديم التأثير فى العلم وجوداً وعدماً . والمسائل التى أثارها ابن تيمية فى هذا المقام ، يكاد يكون أكثرها تأكيداً لما ذكره فى المقام السالب ، ولذا سأعرض عن ذكر المكرر ، ولن أذكر إلا ما يعتبر جديداً بالنسبة للمقام السابق .

وقبل المضى مع ابن تيمية فى مسائله التى ساقها لبيان مذهبه ، أود أن أشير إلى حقيقة هامة قد يكون فى إثارتها بيان لموقف المناطقة من نقد ابن تيمية ، هذه الحقيقة يبينها السؤال الآتى : ما هى المهمة الأساسية للقياس المنطقى ؟ إن كانت الإجابة بأن مهمته بيان الطرق التى نحصل بها على معارف وعلوم جديدة ، فأعتقد أن هذا يكون خلطاً بين المنطق ونظرية المعرفة ، وإن كانت الإجابة بأن مهمته هى حصول المجهول بواسطة المعلوم فى العلوم النظرية فهذه الإجابة قريبة من الصحيحة وليست هى . ذلك لأن المجهول الذى يفيده القياس بواسطة المعلوم ليس مجهولا من كل وجه ، بل هو مشعور به من وجه ومغفول عنه من وجه آخر .

فاذا قيل مثلا : أن العالم حادث ، كان العلم بحدوث العالم لدى كثير من الناس مغفولا عنه ، ولو وضعنا كل واحد من طرفى هذه القضية فى قضية أخرى معلومة ، كقولنا : «العالم متغير ، وكل متغير حادث» لزم من العلم بهاتين القضيتين أو التسليم بهما أن العالم حادث ، وتكون مهمة القياس حينئذ هى التنبيه إلى أمر كان مغفولا عنه بواسطة إرجاعه إلى معلوم . وعلى هذا فمهمة القياس ، هى إيجاد علاقة بين طرفى المطلوب النظرى وبين القضايا الأولية أو المسلم بها .

أما الإجابة الدقيقة على مهمة القياس ، فهى ينبغى أن تلتمس من قول **أرسطو نفسه ، فقد أبان عنها** فى التحليلات الأولى بقوله : «إذا ما كانت الحدود الثلاثة ، مرتبة بعضها مع بعض ، بحيث يكون كل الأخير موجوداً

فى الأوسط ، ، وكل الأوسط موجوداً فى كل الأول ، أو غير موجود فى شيء منه ، فمن الاضطرار أن يكون حينئذ من الرأسين قياس كامل . مثال ذلك : إذا كانت (ا) تقال على كل (ب) و (ب) تقال على كل (حـ) فمن الاضطرار أن تقال (ا) على كل (حـ)(١) » .

وعلى هذا فلو نظرنا إلى القياس نظرة تتجاوز مهمته الأساسية ، نكون قد حملناه مالا يحتمله ، وقد اعترف ابن تيمية بهذه المهمة فقال : «كون القياس المؤلف من المقدمتين يفيد النتيجة هو أمر صحيح فى نفسه (٢) » .

لكن الذى لا يوافق عليه ابن تيمية ، أن تقف مهمة القياس عند هـــذا الحد ، فالصحة الداخلية للقياس لا تفيد العلم فى شيء ، ويرى أن القياس ليس له فائدة علمية ، وما هو إلا تطويل متعب للأذهان ، ومضيع للزمان ، وكثير الهذيان (٣) . والآن نرى ما هى المسائل التى أثارها ابن تيمية ضد المنطقيين فى هذا المقام . نذكرها مختصرة ثم نرى ما فيها من صواب أو خطأ . وهذه المسائل لا يمكن توقعها كما فعلت فى المقام السالب لأنها مسائل متفرقة . لذا سأذكرها كما جاءت .

المسألة الأولى :القياس المنطقى طريق غير فطرى .

مذهب ابن تيمية أن الأقيسة من الأمور الفطرية التى تنعقد فى النفس ، دون حاجة إلى الأقيسة الصناعية (٤) . ويرى أن الأمور الفطرية متى جعـــل لها طرق غير الطرق الفطرية كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة (٥) .

والذى يلاحظ على كلام ابن تيمية فى هذه المسألة ، أنه يعتبر فطر الناس وعقولهم كافية فى تحصيل المقصود ، لكن الذى لا أوافقه عليه أن هذا الكلام ليس على إطلاقه ، فان فطر الناس ليست سواء ، لأن فيهم

---

(١) منطق أرسطو جـ ١ ص ١١٣ .

(٢) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٢٤٨ .

(٣) نفس المصدر

(٤) نقض المنطق ص ١٥٧ .

(٥) الرد على المنطقيين ص ٢٩٧ وفيها يعترف ابن تيمية بقوله : ما ذكروه ان كان صواباً فانه تطويل للطريق وتبعيد للمطلوب .

من طبع على التكايس والفطنة ، وفيهم من جبل على الغباء والجهل ، وبين هذا وذاك أناس يتعلمون الحكمة من واجديها ، الذين طبعوا عليها ، ولو سلمنا مع ابن تيمية أن الفطرة كافية فى الوصول إلى الصحيح من الآراء دون تعلم ، ودون حاجة إلى قياس منطقى لكان معنى هذا أننا لسنا فى حاجة إلى تعليم وتعلم إطلاقاً ، لأن الناس فى نظره بين اثنين : ذكى ليس فى حاجة إلى تعلم ، وغبى لا يفيده التعلم (١) . وخير من موقفه هذا ما قاله منطقى يحبه ابن تيمية ، وهو « أبو البركات البغدادى » فقد قال فى هذه المسألة : « إن النفوس الانسانية مختلفة فى طباعها وغرائزها ، وإن الهداية النظرية فى العلوم ، منها أولية ومنها تعليمية ، والأولية هى الحكمة الغريزية ، التى هى موجودة بالفطرة لنفوس دون غيرها ، والتعليمية هى القوانين الصادرة عن تلك الفطرة المنسوخة منها ، يتعلمها فاقد الحكمة الغريزية من واجدها .

والواجدون لها على قسمين : واجد على فطرته الأولى ، وغريزته الطاهرة مما يدنسها ، وواجد تدنست فطرته بما طرأ عليها من عادات وتعاليم أخرى . والأول هو القدوة لنفسه ولغيره ، والثانى يحتاج إلى الأول ، حتى يقابل غريزته بغريزته مقابلة النسخة بالنسخة الأم ، فيصلحها بها .

والفاقدون على قسمين : قابل وغير قابل . والقابل هو الذى تعدم فى فطرته الحكمة الغريزية وضدها المانع عن تعلمها ، فيهتدى بالتعلم ، ويستفيد منه بقدر ما يتعلم من القوانين المنسوخة من الغريزة الأولى ، إذ لا مانع لها . وغير القابل هو الذى يوجد فيه مع عدم الحكمة الغريزية غريزة هى ضدها ، فتكون خارجة بالطبع عن الغريزة الأولى مباينة لها فى أحكامها ومذاهبها ، وهى التى لا تستفيد العلم ولا تقبل الهدى ، لمانع من طبعها وغريزتها . وعلم المنطق يستغنى عنه الأول ، ولا ينتفع به الآخر ، ومنفعة الثانى به أكثر من منفعة الثالث لكون هذا مطبوعاً وهذا مكلفاً (٢) » .

على أننى أسائل ابن تيمية : أى شىء مخالف للفطرة فى قول المناطقة

(١) مقدمة الرد على المنطقيين ص ٣ .

(٢) أبو البركات البغدادى . المعتبر ص ٧ . وقد نقلت هذا النص فى مقام سبق .

فى الأساس الذى يقوم عليه القياس « إذا ارتبط حدان بحد ثالث فحكم أحدهما حكم الآخر » ؟ أليس فى هذا ما يدل على أن القياس المنطقى قائم على أساس من العقل والفطرة ؟ إن المناطقة يعتبرون القياس القولى هو صورة القياس العقلى . يقول ابن سينا : « ان القياس يقال بالتشابه على الشيئين . فيقال للأفكار المؤلفة تأليفاً ما فى النفس ، فتؤدى إلى تصديق فى النفس بشىء آخر ، ويقال قياس للقول المؤلف من قضايا يلزم عنها غيرها . وليس من حيث هو قول مسموع فقط ، فان الأقوال المسموعة لا يلزم عنها قول آخر ألبتة . فان اللفظ من حيث هو لفظ لا يجب أن يتبعه لفظ آخر أولا يتبعه ، ولكن من حيث هو قول مسموع دال على معنى معقول (١) » .

المسألة الثانية : الحقيقة المعتبرة فى كل دليل هى « اللزوم » .

يرى ابن تيمية : « أن الحقيقة المعتبرة فى كل برهان ودليل هى اللزوم ، فمن عرف أن هذا لازم لهذا ، استدل بالملزوم على اللازم ، وإن لم يذكر لفظ اللزوم ، ولا تصور معنى هذا اللفظ ، كما يعلم اللزوم بين حدوث العالم وإثبات الصانع ، كما تعبر عنه الآية الكريمة فى قوله تعالى : « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون (٢) » . فان هذا تقسيم حاصر لا يمكن إنكاره(٣)» .

وهذا الكلام من ابن تيمية حق . لكن ، أى زيادة فيه عما ذكره المنطقيون ، وخاصة فى الأقيسة الشرطية ؟ لقد قلت فى حديثى عن القياس الأرسطى ، أن الصورة الحقيقية للقياس والتى لها مثل أرسطو فى التحليلات الأولى تقوم على التلازم بين المقدمتين والنتيجة وأن الضرورة بينهما ضرورة ذاتية لا تتخلف ، وأصدق مثال لهذا القياس هو ما مثل به أرسطو . قال : إذا كان (ا) محمول على كل (ب) وكان (ب) محمولا على كل (ح) فان (ا) محمولا على كل (ج) (٤) . وتحت هذه الصورة اللزومية للقياس يمكن أن تندرج جميع الأدلة ، وبأى لغة من التعبير . وعلى أى صورة كان التعبير .

---

(١) ابن سينا . القياس عن منطق الشفاء ص ٥٤ .

(٢) الطور ٥٢ : ٣٥ .

(٣) ابن تيمية . الرد ص ٢٥٢ .

(٤) لوكا شوفيتش . نظرية القياس الأرسطية ص ١٥ منطق أرسطو ج ١ ص ١١٣ .

المسألة الثالثة : القياس لا يفيد إلا العلم بالأمور الكلية .

موقف ابن تيمية فى هذه المسألة يتصل بمذهبه فى الكليات ، فهو يرى أن العلم بالكليات لا يفيد العلم بشىء من المعينات ، والعلم الوحيد لدى ابن تيمية هو العلم الجزئى ، أما الكليات فلا وجود لها إلا فى الذهن « ثم إن الأمور الكلية يمكن العلم بكل واحد منها ، بما هو أيسر من قياسهم فلا تعلم كلية بالقياس المنطقى ، إلا والعلم بجزئياتها ممكن بدون القياس ، وربما كان أيسر ، فان العلم بالمعينات أبين من العلم بالكليات »(١) .

والذى أريد أن أعرفه من ابن تيمية هو الطريقة التى يمكننا أن نعلم بها كل واحد من أفراد الكلى ، إن كان يقصد معرفتها بقياس التمثيل ، أى بقياس ما لم يستقر على ما استقرى ، اطرادا لسنة الله فى الطبيعة ، فهذا ما قرره المناطقة فى الاستقراء . وإن كان يقصد أن تعلم هذه الأفراد كلها بطريقة إحصائية ، فهذا ما لم يقل به أحد من العقلاء ، لأن هذا أمر فوق طاقة البشر ، لأن هذا وحده خاص بعلم الله الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض .

المسألة الرابعة : أصناف اليقينيات فى المنطق الأرسطى ليس فيها قضية كلية . يقول ابن تيمية : « إذا كان لابد فى كل قياس من قضية كلية فنقول : « المواد اليقينية قد حصروها فى الأصناف المعروفة عندهم . **أحدها :** الحسيات ، ومعلوم أن الحس لا يدرك أمراً كلياً عاماً أصلا . فليس فى الحسيات المجردة قضية كلية عامة تصلح أن تكون مقدمة فى البرهان اليقينى . وإذا مثلوا لذلك بأن النار تحرق ، ونحو ذلك ، لم يكن لهم علم بعموم هذه القضية . وإنما معهم التجربة والعادة ، التى هى من جنس قياس التمثيل ، لما يعلمونه من الحكم الكلى ، لا فرق بينه وبين قياس الشمول وقياس التمثيل . وأن علم ذلك بواسطة اشتعال النار على قوة محرقة فالعلم بأن كل نار لابد فيها من هذه القوة هو أيضاً حكم كلى .

وإن قيل : أن الصورة النارية لابد أن تشتمل على هذه القوة ، وأن

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٢٥٢ .

ما لا قوة فيه ليس بنار ، فهذا الكلام إذا قيل أنه صحيح ، قيل : أنه لا يفيد الجزم بأن كل ما فيه هذه القوة يحرق كل ما لاقاه . وإن كان هذا هو الغالب ، فهذا يشترك فيه قياس التمثيل وقياس الشمول والعادة والاستقراء الناقص . ومعلوم أن كل من قال : « إن كل النار تحرق كل ما لاقته فقد أخطأ ، فانه لابد من كون المحل قابلا للاحراق ، إذ قد علم أنها لا تحرق كل شيء. كما لا تحرق السمندل والياقوت ، وكما لا تحرق الأجسام المطلية بأمور مصبوغة»(١) .

معلوم لدى المناطقة أن الحس لا يدرك إلا الجزئي كما يقول ابن تيمية . ولكن الحكم على موضوع هذا الجزئي بمحموله ليس حكماً جزئياً . بل بل هو حكم كلي ، لأنه منصب على الطبيعة والماهية ، ومعلوم أن الأحكام على الطبائع والمهايا أحكام عامة كلية ، لا تختص بالموضوع الجزئي . ويقرر أرسطو في هذا المقام أن أحكام الحس مصحوبة بأحكام العقل . ويضرب لذلك المثل الآتي : « لو كنا نبصر أن في الزجاج مسام . وكنا نرى الضوء يخرقها ، لقد كان يتبين لنا لأي سبب يخرق ، من قبل أن البصر في كل واحد واحد على الانفراد يتصور أن الحال في كلها هذه الحال (٢)» ومعنى هذا أن الصورة الحسية التي تدرك بالبصر من الشيء ذي الطبيعة الثابتة ، لو تكررت على البصر عدة مرات لما أمكن أن يحكم عليها بغير الحكم الأول . ويقول ابن سينا في توضيح هذا المعنى : « وأما الكائن بالقياس الجزئي فان يكون عند العقل حكم ما كلي على الجنس ، فيحس أشخاص نوع لذلك الجنس ، فنتصور عنده الصورة النوعية فيحمل ذلك الحكم على النوع فيكتسب معقولا لم يكن»(٣) .

وابن تيمية يعترف أن الحكم في المحسوسات يكون على الصورة النوعية ، ولكنه يرى أن الحكم في هذه الحال لا يفيد الجزم ، لجواز أن يتخلف الحكم في حالة ما إذا كان المحل غير قابل . وهذا الحكم منه قائم على نظرته

---

(١) نفس المصدر ص ٣٠٠ .

(٢) منطق أرسطو ج ٢ ص ٣٩٩ .

(٣) ابن سينا . البرهان ص ١٦١ .

الإحصائية الماصدقية لمحمول القضية فى المثال الذى ضربه ، فقوله : إن من قال « إن كل نار تحرق كل ما لاقته » فقد أخطأ تؤكد هذه النظرة . والحق أن القضية الكلية فى المنطق الأرسطى لا يمثل لها بمثل هذا المثال دائماً ، لأنه يفترض المعادلة بين الموضوع والمحمول فى الماصدقات ، وهذا غير صحيح فيما إذا كان المحمول أعم من الموضوع كما نقول : « كل إنسان هو كل حيوان » والصحيح أن يقال — إذا أردنا إثبات كم المحمول — كل إنسان هو بعض الحيوان . وعلى هذا فالمثال الذى طعن به ابن تيمية على الحزم فى القضية الكلية غير صحيح . وصحته أن يقال « كل نار تحرق بعض ما لاقته » وهذا فى حقيقته يساوى قولنا : النار تحرق كل ما لاقته ، إذا كان المحل قابلا .

وأريد أن أثبت هنا أن ابن تيمية بهذه النظرة ، قد سبق المحدثين الذين تحدثوا عن نظرية كم المحمول وعلى رأسهم هاملتون ، و « جون استيوارت مل » (١) وإن كانت هذه النظرة فى أساسها تخلط بين الأمور النفسية واللغوية ، وبين المنطق . كما يقول كل من « تريكو » و « جوبلو » (٢) .

الثانى : « الوجدانيات الباطنة ، كادراك كل أحد جوعه وعطشه ، وحبه وبغضه ، وألمه ولذته ، وهذه كلها جزئيات ، وإنما يعلم الإنسان حال غيره ، والقضية الكلية بقياس التمثيل . بل هذه لا يشترك الناس فى إدراك كل جزئى منها كما قد يشتركون فى إدراك بعض الحسيات المنفصلة ، كالشمس والقمر ففيها من الخصوص فى المدرك ، والمدرك ما ليس فى الحسيات المنفصلة ، وإن اشتركوا فى نوعها . فهى تشبه العاديات (٣) » .

هذا النوع من القضايا يعتبره المناطقة أحد أقسام القضية الحسية ، وابن تيمية لا ينازع فى هذا ولكن ينازع فى اعتبار هذه القضايا كليـــة برهانية ، مع أن مرجعها إلى العادة ، ومعلوم أن القضايا العادية ليس فيها قضية لا يمكن نقضها .

والحق أن هذا الكلام من ابن تيمية جدلى لا علمى ، لأن قوة العادة

---

(١) على سامى النشار . المنطق الصورى ص ٢٧٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ .

(٣) ابن تيمية . الرد ص ٣٠١ .

فى هذا المقام — كما يقول أرسطو — تشهد شهادة تساوى شهادة اليقين ، ومن أرد اختبار صدقها بميزان العقل فعليه أن يفرض رفع العادة ، كما يرفع كل قرينة مع القضية . ويستفردها فى ذهنه مجردة عن كل شاهد لها وعليها إذا أراد اعتبار أوليتها (١) . والمناطقة يرون أن القضايا الحسية إنما يحكم عليها بجانب الحس بقياس خفى . وهو أن الواقع المتكرر على نهج واحد دائماً أو أكثرياً لا يكون اتفاقياً ، بل لابد له من سبب ، وإن لم تعرف ماهية ذلك السبب ، وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعاً (٢).

الثالث : « المجربات . وهى كلها جزئية ، فان التجربة إنما تقع على أمور معينة (٣) » وهذا النوع من القضايا يعتبره المناطقة كلياً برهانياً ، لأن التصديق بها أوقعه الحس بشركة من القياس ، وذلك أنه إذا تكرر فى إحساسنا وجود شىء لشىء ، مثل الاسهال للسقمونيا ، والحركات المرصودة للسماويات تكرر ذلك منا فى الذكر . وإذا تكرر منا ذلك فى الذكر حدثت لنا منه تجربة بسبب قياس اقترن بالذكر ، وهو أنه لو كان الأمر كالاسهال مثلا عن السقمونيا — عرضياً ، لا عن مقتضى طبيعته ، لكان لا يكون فى أكثر الأمر من غير اختلاف ، حتى إنه إذا لم يوجد ذلك ، استندرت النفس الواقعة ، فطلبت سبباً لما عرض من أنه لم يوجد . وإذا اجتمع هذا الاحساس وهذا الذكر مع هذا القياس ، أذعنت النفس بسبب ذلك التصديق ، بأن السقمونيا من شأنها إذا شربت أن تسهل صاحبها (٤) .

الرابع : « المتواترات . وهى كلها جزئية ، فان المتواتر ، إنما هو ما علم بالحس من مسموع أو مرئى ، فالمسموع قول معين ، والمرئى جسم معين ، أو لون معين ، أو عمل معين ، أو أمر ما معين (٥) » . وابن تيمية فى هذا المقام تسيطر عليه فكرة خصوص الواقعة الجزئية ، سواء كان العلم بها عن طريق الحس ، أو التجربة ، أو التواتر . والمناطقة ينظرون إلى الواقعة

(١) أبو البركات البغدادى . المعتبر ص ٢١٥ .
(٢) حاشية العطار على شرح التهذيب ص ٢٥٣ .
(٣) ابن تيمية . الرد ص ٣٠٢ .
(٤) ابن سينا . النجاة ص ٦١ .
(٥) ابن تيمية . الرد ص ٣٠٢ .

الخاصة من حيث دلالتها على الحكم العام ، الثابت لموضوع القضية بالقياس العقلى كما بينا . من ثم يرون أن القضية كلية عامة من هذه الناحية .

وينتهى ابن تيمية من هذا إلى أنه لم يبق مع المناطقة فى القضايا التى يصح أن يقال عنها أنها كلية إلا الأوليات ، وهذه القضايا لا تستعمل فى أمور معينة ، وإنما تستعمل فى مقدرات ذهنية. ويستنتج من هذا أن القياس البرهانى لا يمكن أن يعرف به شىء من الأمور الموجودة المعينة (١) . وقد فات ابن تيمية أن المناطقة إنما يعنون بالحكم على الكلى ، لأنه الثابت الذى لا يتغير خلال تغيرات الأعراض الجزئية ، وأن اليقين المطلوب فى البرهان لا يكون يقيناً إلا إذا توجه الحكم على الكلى لا على أفراده . وعلى كل حال فالمسألة مرجعها إلى نظرة ابن تيمية الخاصة ، التى ينقض بها المنطق .

المسألة الخامسة : إثبات المجردات فى الخارج هو مبدأ فلسفتهم .

يرى ابن تيمية أن الأصل الذى تقوم عليه أحكام المنطق عند هؤلاء هو قولهم : إن المجردات العقلية ثابتة فى الخارج ، مع أن الحق فى نظره هو ثبوتها فى الذهن فقط . وكان أول القائلين بذلك هو فيثاغورس وشيعته . أثبتوا أعداداً مجردة فى الخارج ، ثم رد عليهم ذلك أفلاطون وشيعته ، وأثبتوا ماهيات مجردة ، مثل « انسان كلى » و « فرس كلى » أزلى أبدى خارج الذهن ، وأثبتوا أيضاً زماناً مجردا سموه « الدهر » وأثبتوا مكاناً مجرداً سموه « الخلاء » وأثبتوا مادة مجردة عن الصورة وهى « المادة الأولى » و « الهيولى الأولى » . فجاء أرسطو وشيعته وأثبتوا هذه المجردات فى الخارج مقارنة للأعيان ، وفرقوا بين الشىء الموجود فى الخارج وبين ماهيته الكلية ، المقارنة لأفرادها الموجودة فى الخارج ، كما ذكر ذلك ابن سينا وأمثاله (٢).

والحق أن هذه النظرة من ابن تيمية لها آثارها البعيدة . وقد أبنت عن قيمتها فى حديثى عن ذلك فى الحد ، وقلت أن ابن تيمية كان أكثر موضوعية

---

(١) نفس المصدر ص ٣٠٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٠٨ .

من المنطقيين فى هذا المقام . كما أنه عبر بصراحة عما يترتب على القول بالمجردات الأزلية وثبوتها فى الخارج من المصادمة مع العقائد الدينية ، شأنه فى ذلك شأن كثير من الفلاسفة المسيحيين عندما كانت تقلقهم مقولات المنطق ، التى يستشعرون منها الخطر على العقائد الدينية . وكان أكبر شاهد على ذلك موقفهم من أزلية القضايا البرهانية .

وقد طبق ابن تيمية رأيه فى إنكار المجردات ، على واجب الوجود ، فبينما يعتبره الفلاسفة مجردا من كل قيد ثبوتى أو سلبى . يرى ابن تيمية أن واجب الوجود غنى بكل الأوصاف الثبوتية والسلبية ، فيثبت له جميع الأوصاف الايجابية التى يقتضيها كماله الذاتى ، ويسلب عنه جميع الأوصاف السلبية التى يقتضيها كماله الذاتى أيضاً ، متخذاً من الآية الكريمة « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » دليلا على ما يذهب إليه (١) .

كما طبق ابن تيمية هذه الفكرة على الأمور الغيبية التى أخبر بها القرآن الكريم ، فيرى أنها ثابتة فى الخارج ثبوتاً حسياً معيناً ، وأننا سوف ندركها بعد الموت فى الدار الآخرة ، ويمكن أن يشهدها فى هذه الدار من يخصه الله بذلك . والفرق بينها وبين الحسيات التى نشهدها هو فرق فى الإضافة والاعتبار (٢). ويرفض ابن تيمية طريقة المتكلمين فى إثبات الامكان الخارجى للأمور المغيبة ، ويرى أنه يعرف بالوجود ، لا بمجرد عدم العلم بالامتناع ، كما يقول ذلك طائفة من المتكلمين ، فانهم إذا أرادوا إثبات أمر ممكن قالوا : « لو قدرنا هذا لم يلزم منه ممتنع » ويعلل ذلك بأن هذه القضية الشرطية غير

---

(١) يقول ابن تيمية : « وأما واجب الوجود الذى يثبتونه . فاما أن يجعلوه وجودا مجرداً عن قيد ثبوتى وعدمى . وإما أن يقولوا بل مقيد بالأمور السلبية دون الثبوتية كقول ابن سينا وأمثاله . وهذا إنما يوجد فى الذهن لا فى الخارج ، فانه يمتنع ثبوت موجود خارجى لا يوصف بشىء من الأمور الثبوتية أو لا من الثبوتية ولا من السلبية ،بل أى موجود حقير فرضته كان خيراً من هذا الذى لا يوصف بشىء ثبوتى فانه قد شارك ذلك الموجود الحقير فى مسمى « الوجود » ولم يمتز عنه إلا بوصف عدمى ، وذلك الموجود الحقير امتاز عنه بأمر وجودى . والوجود خير من العدم ، فكان ما امتاز به ذلك الوجود الحقير خيراً مما ميزوا به واجب الوجود بزعمهم (انظر الرد ص ٣٢٥ ، ٣٢٦).

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٣١٠

معلومة ، لأن كونه لا يلزم منه ممتنع ليس معلوماً بالبديهة . كما يرفض ما يذهب إليه كل من ابن سينا والرازى وأمثالهما فى هذا السبيل ، فإنهم يثبتون الامكان الخارجى بالامكان الذهنى .

ويتخذ ابن تيمية فى هذا المقام ، موقف القرآن الكريم فى إثبات الممكن فى الخارج ، فهذا الاثبات يكون بالعلم بوجوده فى الخارج ، أو وجود نظيره أو وجود ما هو أبعد منه فى الوجود . فاذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود ، فالأقرب إلى الوجود منه أولى . وهذه هى طريقة القرآن الكريم فى بيان إمكان المعاد . فتارة يخبر عمن أماتهم ثم أحياهم ، كما أخبر عن قوم موسى بقوله : « وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ، ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون (١) » وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى ، وأن الإعادة أهون من الابتداء كما فى قول الله تعالى : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهو رميم . قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم (٢) » . والآيات التى وردت فى هذا المقام كثيرة .

والحق أن ابن تيمية فى هذا الموقف كان معبراً عن الروح العملية التى تقتضيها طبيعة الدين الإسلامى ، الذى لا يعنيه البحث فى الأمور المجردة ، إذا كان ذلك لا يدفع إلى عمل أو لا يحض على فضيلة . « وهذه النزعة الاسمية الحسية من ناحية ، والعملية البراجماطيقية من ناحية أخرى ، تسود تفكير هذا المفكر العجيب فلا يرى موجودا فى الخارج سوى الجزئى ، ويرى أن ما فى الذهن من خرافات الميتافيزيقا لا توصل إلى شىء (٣) » .

المسألة السادسة : عدم دلالة « القياس البرهانى » على إثبات الصانع .

وهذه المسألة متصلة بالمسألة التى قبلها ، وفيها يردد ابن تيمية ما ردده من قبل من أن القضية الكلية العامة لا توجد كلية فى الخارج . وإنما تكون كلية فى الأذهان ، وأما الموجودات فى الخارج فهى أمور معينة ، كل

---

(١) البقرة ٢ : ٥٥ – ٥٦ .

(٢) يس ٣٦ : ٧٨ – ٧٩ .

(٣) د. على سامى النشار . مناهج البحث ص ٢٧٦ .

موجود له حقيقة تخصه ، يتميز بها عما سواه ، ولا يشاركه فيها غيره ، فحينئذ لا يمكن الاستدلال بالقياس على موجود معين مخصوص . وينتهى ابن تيمية من هذه المسألة إلى أن الأدلة التى استدل بها النظار على إثبات الصانع ، لا يدل شىء منها على عينه ، وإنما يدل على أمر مطلق كلى ، لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه . ويستدل على ذلك بأننا إذا قلنا كما قالوا : « هذا العالم محدث وكل محدث فلابد له من محدث» أو « هذا العالم ممكن وكل ممكن لابد أن ينتهى إلى واجب»فانما يدل هذا على محدث مطلق أو واجب ، ولو عين بأنه قديم أزلى عالم بكل شىء وغير ذلك ، فكل هذا إنما يدل فيه القياس على أمر مطلق كلى لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه (٤) .

ولكن ، إذا كان ابن تيمية يرى هذا الرأى فما هو الدليل الصحيح فى نظره لإثبات الصانع ؟ يرى ابن تيمية أن الدليل الذى يثبت الصانع بعينه هو الآيات التى تدل عليه ، يقول ابن تيمية : « هذا بخلاف ما يذكره الله فى كتابه من الآيات ، كقوله تعالى : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب (١) » ، وقوله تعالى : « إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ..».إلى قوله تعالى . .«لآيات لقوم يعقلون(٢)» ،فالآيات تدل على نفس الخالق سبحانه ، لا على قدر مشترك بينه وبين غيره ، فان كل ما سواه مفتقر إليه نفسه،فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه (٣) ؛ وهذا الموقف من ابن تيمية متصل بمذهبه فى الكليات — كما قلت — . ولكن الذى يمكن مناقشة ابن تيمية فيه هو رده لمسلك المتكلمين والحكماء فى إثبات الصانع ،واعتباره أن مايؤدى إليه الدليل هو محدث مطلق أو واجب

---

(٤) الرد على المنطقيين ص ٣٤٤ .
(١) آل عمران ٣ : ١٩٠ .
(٢) البقـرة ٢ : ١٦٤ .
(٣) الرد . ص ٣٤٥ .

مطلق . ولكى يتضح الموقف تماماً نعرض رأى المناطقة فى الكلى وأقسامه ومراتبه فى الوجود .

أما عن تعريفه فهو ما لا يمتنع بمجرد حصوله فى العقل فرض صدقه على كثيرين . وأما عن أقسامه بالنسبة للوجود الخارجى فينقسم إلى ستة أقسام :

— ممتنع الأفراد فى الخارج ، كشريك البارى سبحانه وتعالى .

— ممكن الأفراد فى الخارج ولكن لم يوجد منه فرد بعد ، كالعنقاء .

— ممكن الأفراد فى الخارج ، ولكن لم يوجد منه إلا فرد واحد كالشمس .

— ممتنع تعدد الأفراد فى الخارج ، كمفهوم واجب الوجود ، فانه كلى لم يوجد من أفراده إلا فرد واحد وهو الحق سبحانه وتعالى . ومفهوم الواجب بهذا الاعتبار يكون كلياً بمجرد النظر إلى حصوله فى العقل . أما إذا لوحظ مع حصوله فى العقل برهان التوحيد فلا يكون كلياً ، لأنه حينئذ لا يمكن فرض اشتراكه . .

— ما وجد له أفراد فى الخارج ، ولكن مع التناهى ، كالكوكب ، فانه كلى الأفراد فى الخارج ، لكنها متناهية منحصرة فى عدد .

— ما وجد له أفراد فى الخارج ، ولكن مع عدم التناهى كالنفس الناطقة عند من قال بقدم العالم ، فان النفوس المجردة عن الأبدان غير متناهية العدد عنده (١) .

ومعلوم لدى العقلاء أن تصور الإله على وجه كلى أمر من طبيعة العقل نفسه ، وإلا لما احتاج المتكلم إلى إيراد أدلة الوحدانية . إذا تقرر هذا فكيف يرد ابن تيمية مسلك المتكلمين والحكماء فى الاستدلال على إثبات الصانع ؟ إن كان الذى يزعجه فى ذلك أن القياس لا يثبت إلا أمراً كلياً ، فان المنطقيين قد اعتبروا مفهوم لفظ الجلالة كلياً فى الذهن لا فى الخارج ، كما أنهم من ناحية أخرى يقيمون الأدلة على الوحدانية .

---

(١) شرح الخبيصى على تهذيب المنطق للتفتازانى ص ١٣٠ — ١٣٤ .

المسألة السابعة : التصور التام للحد الأوسط يغنى عن القياس المنطقى .

يرى ابن تيمية أن الطالب المستدل ، لو تصور الحد الأوسط تصوراً تاماً لكفاه ذلك التصور عن تركيب القياس . ومبنى هذه الفكرة لديه قائم على اعتبار أن المقدمة الكبرى كلية إحصائية . بمعنى أن جميع الأفراد التى تندرج تحتها قد أحصيت وأخذت هذا الحكم . يقول ابن تيمية : « إذا علم أن كل خمر حرام ، فقد يعلم ابتداء مفردات الخمر ، وأنها شاملة لكل أنواع المسكر ، وإذا تجدد للمستدل هذا العلم ، فانما يجدد له علمه بالعموم وعلمه بالعموم إنما يعود بتصوره التام لمسمى الخمر . فانه كان قبل ذلك لم يتصورها تصوراً جامعاً ، بل تصوراً غير جامع . فلو حصل له ذلك التصور الجامع ، لم يحتج إلى قياس . فتبين أن القياس المفيد للتصديق يغنى عنه التصور التام للحد الأوسط (١) » .

ولكن الذى أريد أن أعرفه من ابن تيمية : هل تصور الحد الأوسط بمفرده يغنى عن القياس بحيث لا يحتاج أصلا إلى ملاحظة الحدين الآخرين ؟ أم أن الاستغناء عنهما يمكن أن يكون فى اللفظ فقط ؟ أعتقد أن الأول غير مراد ، لأن الحد الأوسط لا يبين إلا بملاحظة الحدين الآخرين ، لأنه علة تعدية الحكم من الأكبر للأصغر (٢) . لم يبق إلا الثانى وهو الاستغناء اللفظى عن طرفى المطلوب عند التصور التام للحد الأوسط ، ويكون هذا من قبيل الأقيسة المعقولة التى قال بها المناطقة ، فان القياس لديهم شامل للمعقول والملفوظ به . وعلى هذا فلا خلاف بين ما ذكره ابن تيمية وبينهم ، لأن الاستغناء عن طرفى المطلوب إن صح إنما يكون فى اللفظ فى التصور الذهنى .

المسألة الثامنة : من القضايا الكلية ما يمكن العلم به بغير توسط القياس .

يقول ابن تيمية فى التمهيد لهذه المسألة : « لا ريب أن المقدمة الكبرى أعم من الصغرى أومثلها ، لا تكون أخص منها ، والنتيجة أخص من الكبرى أو مساوية لها ، وأعم من الصغرى أو مساوية لها ، كالحدود الثلاثة ، فان

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٢٥٦ .

(٢) ولأنه من ناحية أخرى من الأمور الإضافية . فهو أوسط بالنسبة للأصغر والأكبر .

الأكبر أعم من الأصغر أو مثله ، والأوسط مثل الأصغر أو أعم منه ، ومثل الأكبر أو أخص . ولا ريب أن الحس يدرك المعينات أولا ، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة ، فان الإنسان يرى هذا الإنسان ، وهذا الإنسان وهذا الانسان ، ويرى أن هذا حساس متحرك بالارادة ناطق ، وهذا كذا وهذا كذا فيقضى قضاء عاماً أن كل إنسان حساس متحرك بالإرادة ناطق » .

ثم يحدد ما يهدف إليه فيقول : « العلم بالقضية العامة ، إما أن يكون بتوسط القياس ، أو بغير توسط القياس . فان كان لابد من توسط قيـــاس والقياس لابد فيه من قضية عامة ، لزم أن لا يعلم العام إلا بالعام ، وذلك يستلزم الدور أو التسلسل ، فلابد أن ينتهى الأمر إلى قضية كلية عامة معلومة بالبديهة . وهم يسلمون بذلك . وإن أمكن علم القضية العامة بغير توسط قياس أمكن علم الأخرى ، فان كون القضية بديهية أو نظرية ليس وصفاً لازماً لها يجب استواء جميع الناس فيه ، بل هو أمر نسبى إضافى بحسب حال علم الناس بها . فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له . ومن احتاج إلى نظر واستدلال كانت له نظرية .

وكذلك كونها معلومة بالعقل . أو الخبر المتواتر ، أو خبر النبى الصادق أو الحس ، ليس هو أمراً لازماً لها . بل كذب مسيلمة الكذاب مثلا قد يعلم بقول النبى الصادق أنه كذاب ، وقد يعلم ذلك من باشره ورآه يكذب ، ويعلم ذلك من غاب عنه بالتواتر . ويعلم ذلك بالاستدلال فانه ادعى النبوة ، وأتى بما يناقض النبوة ، فيعلم بالاستدلال . وكذلك الهلال قد يعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسية ، ويعلم ذلك من لم يره بالاخبار المتواترة ، فتكون القضية عنده من المتواترات ، ويعلم ذلك من علم أن تلك الليلة إحدى وثلاثين بالحساب والاستدلال ، ومثل هذا كثير . فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس وهذا بالخبر ، وهذا بالنظر ، وهذه طرق العلم لبنى آدم .

وهكذا القضايا الكلية ، إذا كان منها ما يعلم بلا قياس ولا دليل . وليس لذلك حد فى نفس القضايا بل ذلك بحسب أحوال بنى آدم ، لم يمكن أن يقال فيما علمه زيد بالقياس ، أنه لا يمكن غيره أن يعلمه بلا قياس . بل هـــذا نفى كاذب (١) .

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٣٦٣ — ٣٦٤ .

وهذا الكلام من ابن تيمية صحيح فى جملته ، ولكن الذى أريد أن أعرفه هو معنى قوله : « وإن أمكن علم القضية العامة بغير توسط قياس أمكن علم الأخرى » ، فأقول : « هل القضية الأخرى التى ليست بديهية يمكن أن تعلم بدون توسط القياس ؟ وإذا كان الأمر كذلك — وهذا ما يقصده — فبماذا تعلم ؟ إن كان يقصد أنها تعلم بالحس أو بالتجربة أو بالتواتر ، فعلمها على هذا النحو يكون على وجه جزئى ، وهذا ما صرح به دائماً ، أما كونها كلية ، فلابد أن ينضم إلى إدراكها بأى نوع من أنواع الإدراك المتقدمة قياس عقلى خفى . وهو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لابد له من سبب . هذا فى المجربات وأما فى الحسيات ، فان الحكم فيها لا يكون على الموضوع الجزئى ، بل على ماهية الموضوع . وتعدية الحكم من الموضوع الجزئى إلى كل أفراده ، يكون بواسطة قياس التمثيل . وأما فى المتواترات فان الحكم فيها مستند إلى قياس عقلى أيضاً ، وهو أن هذه القضية قد أخبر بها جمع يحيل العقل تواطؤهم على الكذب ، وكل ما كان كذلك فهو صادق فهذه القضية صادقة .

إذا تقرر هذا ، وهو أن القضايا غير البديهية من حسية وتجريبية ومتواترة تستند فى حقيقتها إلى قياس عقلى ، فكيف يدعى ابن تيمية أنها تعلم بدون توسط القياس ، ولو سلم أن هذه القضايا لا يتوقف العلم بها على القياس — كما يرى ابن تيمية — فهذه القضايا خارجة عن القضايا الكلية النظرية التى تعلم بالقياس .

المسألة التاسعة : كل قياس يمكن رده إلى القياس الاقترانى .

يؤكد ابن تيمية بهذه المسألة ما أشار إليه كثيراً ، وهو أن طريق المناطقة فى الاستدلال طريق طويل ، وأن صور الأقيسة وإن تعددت ، يمكن ردها إلى صورة عقلية واحدة . ويرى أن كل قياس فى العالم يمكن رده إلى الاقترانى ، فاذا قيل بصيغة الشرط « ان كانت الصلاة صحيحة فالمصلى متطهر » ، أمكن أن يقال : « كل مصل فهو متطهر » ، وأن يقال : « الصلاة مستلزمة للطهارة » . ونحو ذلك من صور القياس الاقترانى . والحد الأوسط فيه أن استثناء عين المقدم ينتج عين التالى ، واستثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم . وهذا معنى قولنا : « إذا وجد الملزوم وجد اللازم ،

وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم » ، فان المقدم هو الملزوم والتالى هو اللازم . وهكذا كل شرط وجزاء .«فالشرط ملزوم والجزاء لازم له » . « وكذلك الشرطى المنفصل » ، الذى هو التقسيم والتّرديد . إذا قيل : «هذا إما أن يكون شفعاً أو وترا » ونحو ذلك قيل : « هذا لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً ، ولا يجتمع هذا وهذا معاً . وهو شفع فلا يكون وتراً ، أو وتر فلا يكون شفعاً». وهذه القضية معلومة بالبديهة . لكن تصور أفرادها أبين من تصور كليتها ، فلا يحتاج شىء من أفرادها أن يبين بالقياس الكلى المنطقى ، فان أى شىء علم أنه شفع علم أنه ليس بوتر ، بدون أن يوزن بأمر كلى عنده ، ولا بقياس على نظيره . فلا يحتاج أن يقال : « وكل شفع فليس بوتر » أو « وكل وتر فليس بشفع (١) » .

وابن تيمية فى هذه المسألة يعبر عن فكر صائب وعقل صاف ، ذلك لأن القياس فى حقيقته عملية عقلية واحدة ، يعبر عنها بصور مختلفة . وهو بهذا الموقف يتفق تماماً مع موقف أرسطو من الأقيسة الشرطية بنوعيها ، المتصلة والمنفصلة . فقد استعمل صيغة الشرط فى أمثلته للقياس دون أن يفصل القول فيها . وقد غالى فى دراستها المشاءون وعلى رأسهم ثاوفرسطس ثم الرواقيون ثم مناطقة العصور الوسطى ، حتى أخذت مكاناً بارزاً فى كتب المنطق ،وأسرفوا فى ذلك إسرافاً طغى فيه اللفظ على المعنى ،واللغة على المنطق (٢).

وسبب إهمال أرسطو للأقيسة الشرطية أنها تنحل إلى الأقيسة الحملية ، فاذا قلنا مثلا : « إذا كان الله ثابتاً فهو فعل محض » فانه يرجع إلى « الله ثابت فهو فعل محض» ثم بالتصريح بالمقدمة الكبرى المطوية فى هذا القياس يخرج لنا « كل ما هو ثابت فهو فعل محض ، والله ثابت . إذن فالله فعل محض » . وإذا قلنا فى الشرطى المنفصل : « العدد إما زوج وإما فرد » فقد يرد إلى الشرطى المتصل فنقول : « إذا لم يكن العدد فرداً فهو زوج » ، أو إلى الحملى مباشرة فنقول : « كل ما ليس فرداً فهو زوج (٣) » .

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٣٧٥ – ٣٧٦ .

(٢) د. ابراهيم مدكور . مقدمة القياس لابن سينا ص ١٣ .

(٣) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٦٤ .

أما المناطقة العرب فيكادون لا يقرون هذا ، لأن المطالب منها ما هو حملى ومنها ما هو شرطى . يقول ابن سينا : « إنه كما أن المقدمات منها حملية . ومنها شرطية كذلك المطالب منها حملية ومنها شرطية ، وكما أن من الحمليات ما يصدق به بلا قياس ، ومنه ما يحتاج فيه إلى قياس ، كذلك الحال فى الشرطيات ، فان كثيراً من الدعاوى التى فى الرياضيات والطبيعيات وفيما بعد الطبيعة شرطية متصلة ومنفصلة (١) » .

المسألة العاشرة : بطلان تفريقهم بين الأوليات والمشهورات .

يرى المناطقة — كما يتحدث عنهم ابن سينا — أن أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجرى مجراهم أربعة : (١) مسلمات ، (٢) مظنونات وما معها ، (٣) مشبهات بغيرها ، (٤) متخيلات . والمسلمات إما معتقدات ، وإما مأخوذات . والمعتقدات ثلاثة أصناف . الواجب قبولها ، والمشهورات والوهميات . والواجب قبولها . أوليات ، ومشاهدات ، ومجربات وما معها من الحدسيات ، وقضايا قياساتها معها (٢) .

والمشهورات من بين هذه المقدمات ، هى التى فيها الخلاف بين المناطقة وبين ابن تيمية ، فالمناطقة يقسمونها إلى الأوليات وإلى غيرها . وغير الأوليات هى الآراء المحمودة والقضايا الوهمية . وهى وإن شاركت الأوليات فى شهرتها وعمومها إلا أنها ليست يقينية مثلها . ولنستمع الآن إلى رأى كل من ابن سينا والرازى فى تقرير الفرق بين الأوليات والمشهورات ، ثم نرى رد ابن تيمية على هذا الفرق . يقول ابن سينا : فأما المشهورات فى هذه الجملة فمنها أيضاً هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبوله ، لا من حيث هى واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها . ومنها الآراء المسماة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم المشهورة ، إذ لا عمدة لها إلا الشهرة ، وهى آراء لو خلى الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ، ولم يؤدب بقبول قضاياها ، والاعتراف

---

(١) ابن سينا . القياس ص ٢٣١ . ويكاد الخلاف بين ابن تيمية وبين المناطقة هنا أن يكون راجعاً إلى التطبيق لا إلى حقيقة الأقيسة العقلية ، فهم يرون معه وحدتها من الناحية العقلية ولكن الناحية التطبيقية تحتاج إلى تعددها . وقد ذكرت فيما تقدم نصا للساوى يعلل فيه لتنوع الأقيسة المنطقية . فليرجع إلى البصائر النصيرية ص ١٠٠ .

(٢) ابن سينا . الاشارات ص ٣٨٩ — ٣٩١ .

بها، ولم يفد الاستقراء بظنه القوى إلى حكم، لكثرة الجزئيات ، ولم يستدع إليها ما فى طبيعة الانسان من الرحمة والخجل ، والأنفة والحمية وغير ذلك . لم يقض بها الانسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه . مثل حكمنا بأن سلب مال الإنسان قبيح وأن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه .

ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس ، وإن صرف كثيراً منهم عنه الشرع من قبح ذبح الحيوان ، اتباعاً لما فى الغريزة من الرقة ، لمن تكون غريزته كذلك ، وهم أكثر الناس . وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج . ولو توهم الإنسان نفسه أنه خلق دفعة واحدة تام العقل ، ولم يسمع أدبا، ولم يطع انفعالا نفسانياً ، أو خلقياً ، لم يقض فى أمثـال هذه القضايا شيء ، بل أمكنه أن يجهلها ويتوقف فيها . وليس كذلك حال قضائه أن الكل أعظم من الجزء .

وهذه المشهورات قد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة ، وإن كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوليات ونحوها . إذا لم تكن بينة عند العقل الأول إلا بنظر وفكر ، وإن كانت محمودة عنده . والصادق غير المحمود ، وكذلك الكاذب غير الشنيع ، ورب شنيع حق ، ورب محمود كاذب . والمشهورات إما من الواجبات ، وإما من التأديبات الصلاحية وما تطابق عليها الشرائع الالهية ،وإما خلقيات وانفعاليات ، وإما استقرائيات ، وهى إما بحسب الاطلاق وإما بحسب أصحاب صناعة وحكمة (١) » .

ويوضح الرازى الفرق بين الأوليات العقلية والمشهورات والوهميات على النحو التالى . قالوا : « المشهورات تشبه بالأوليات ، ووجه الفرق ظاهر ، فان الأولى هو الذى يكون حمله على موضوعه فى الوجودين حملا أولا لا ثانياً ، أى لا يكون حمله بتوسط . فان المحمول على غيره بتوسط شيء آخر ، كان بعد حمل ذلك الشيء ، فلا يكون حمله عليه أولا ، بل ثانياً . وهذا إنما يظهر إذا لم يكن للعقل فى ذلك الحكم موجب آخر ، إلا مجرد حضور طرفى الموضوع والمحمول . أما إذا كان هناك أسباب أخر ، من الرقة أو الأنفة أو الحمية أو العادة . أو الحمد على النظام الكلى والمصلحة

---

(١) ابن سينا . الاشارات ص ٣٩٩ — ٤٠٢ .

العامة ، فحينئذ لا يعرف أن الموجب لحكم العقل بذلك هو نفس حضور طرفى الموضوع والمحمول ، أو ذلك لأسباب أخر .

فاذا أردت أن تمتحن ذلك فعليك أن تقدر نفسك كأنك خلقت فى هذا الحال ، ولا تلتفت إلى مقتضيات هذه العادات وأحكام سائر القوى من الرأفة والرقة ، وتجرد عما تعودته وألفته ، من القضايا المصلحية ، ثم تعرض على نفسك طرفى الموضوع والمحمول . فان كان نفس حضورهما يوجب حكم العقل بتلك النسبة ، كانت القضية أولية ، وإلا كانت مشهورة . وهو مثل قولنا : «الكذب قبيح» فان السبب فى شهرته تعلق المصلحة العامة به ، وقولنا : « الايلام قبيح » والسبب فيه الرقة ، والدليل على أن ذلك ليس من الأوليات ، أنا عند الفرض المذكور إذا عرضنا على العقل أن الشيء لا يخلو عن النفى والإثبات ، وعرضنا عليه أن الكذب قبيح وجدنا العقل جازماً بالأول متوقفاً فى الثانى ، فعرفنا أن ذلك ليس من المحمولات الأولية .

ثم إن المشهور قد يكون صادقاً ، وقد يكون كاذباً . فالصادق قد يكون أولياً وقد لا يكون ، بل يحتاج فى إثباته إلى البرهان ، فان كل أولى لابد أن يكون مشهوراً ولا ينعكس فان السبب فى الشهرة إما كونه أولياً ، أو تعلق النظام به . أو الانفعالات النفسانية كما ذكرنا ، أو الاستقراء العام ، فان لكل أصحاب مذهب أموراً مشهورة عندهم ربما لا تكون مشهورة عند من يخالفهم (١) » .

من هذا الكلام يتبين لنا حقيقة الفرق بين الأوليات وغيرها من المشهورات ، كما بينه كل من ابن سينا والرازى ، وهو كما نرى يقوم على أساس الافتقار إلى الوسط أو عدم الافتقار إليه . ويرى ابن تيمية أن هذا فرق فاسد مبنى على أصل فاسد ، وهو أن الصفات اللازمة للموصوف منها ما يلزم بنفسه ، ليس بينه وبين الموصوف وسط فى نفس الأمر ، ومنها ما لا يلزم بنفسه ، بل بوسط فى نفس الأمر ، يكون ذلك الوسط لازماً للموصوف ، ويكون هذا المحمول لازماً لذلك اللازم .

ويعترف ابن تيمية بأن الصفات اللازمة للموصوف تنقسم إلى ما لزومه

(١) ابن تيمية . الرد ص ٣٩٧ – ٣٩٨ .

بين للانسان ، وإلى ما ليس هو بينا ، بل يفتقر لزومه إلى دليل ، ولكنه يرى أن كون اللزوم بينا للإنسان أو غير بين ليس تابعاً للشيء فى نفسه ، وإنما هو إخبار عن علم الانسان به وتنبيه له ، فهو إخبار عن الوجود الذهنى الخارجى ، فما كان بينا للإنسان معلوماً له موجوداً فى ذهنه لم يحتج فيه إلى دليل ، وما لم يكن كذلك احتاج فيه إلى دليل . وكون الشيء بينا وغير بين هو نسبة وإضافة بين المعلوم والإنسان العالم . وهذا مما تختلف فيه أحوال الناس . فقد يتبين لزيد ما لا يتبين لعمرو ، فان أسباب العلم وقوة الشعور وجودة الأذهان متفاوتة فلا يلزم إذا تبين لإنسان ثبوت بعض الصفات ، أو لزومها أو اتصاف الموصوف بها ، أن يتبين ذلك لكل إنسان ، ولا يلزم إذا خفى على بعض الناس أن يكون خفياً على كلهم (١) .

وبعد كلام طويل يرد فيه ابن تيمية هذه التفرقة ويبين فسادها ، يصرح بأنه لا دليل على دعوى المناطقة أن المشهورات ليست من اليقينيات . وإذا كانت كذلك فهى دعوى باطلة . ثم يرى أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات المعلومة بالعقل ، ويعلل ذلك على النحو التالى : « إذا قال الناس العدل حسن والظلم قبيح » فانما يعنون بهذا أن العدل محبوب للفطرة ، يحصل لها بوجوده لذة وفرح ، نافع لصاحبه ولغير صاحبه . وإذا قالوا : « الظلم قبيح » فهم يعنون بذلك أنه ضار لصاحبه ولغير صاحبه ، وأنه بغيض يحصل به الألم والغم ، وما تتعذب به النفوس . ومعلوم أن هذه القضايا هى فى علم الناس لها بالفطرة وبالتجربة ، أعظم من أكثر قضايا الطب ، مثل كون السقمونيا تسهل الصفراء . فلم كانت التجريبيات يقينية ، وهذه التى أشهر منها وقد جربها أكثر الناس من تلك لا تكون يقينية ؟ مع أن المجربين لها أكثر وأعلم وأصدق ، وجزئياتها فى العالم أكثر من جزئيات تلك والمخبرين بذلك عنها أيضاً أكثر وأعلم وأصدق (٢) » .

ثم يلزم ابن تيمية ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة مذهبهم فى إثبات معاد الأرواح واللذة العقلية ، وهذه اللذة مبنية على هذه القضايا التى سموها

---

(١) نفس المصدر ص ٣٩٩ — ٤٠٠ .

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٤٢٣ .

« المشهورات » فان لم تكن معلومة علماً يقينياً كان ما أثبتوه من ذلك ليس فيه شيء من العلم . وإذا كانت اللذة هي إدراك الملائم ، كما يزعمه هؤلاء ، أو هي تابعة ولازمة لإدراك الملائم كما يقوله غيرهم — وهو الصحيح — فمعلوم أن العلم والعدل والصدق والإحسان ملائم لبني آدم فيكونوا ملتذين بذلك ، بل يكون التذاذهم به أعظم من غيره ، وهذا معنى كون الفعل حسناً ومعنى كونه قبيحاً . ثم يلزمهم مرة أخرى تقسيمهم الحكمة إلى علم وعمل . والحكمة العملية عندهم تتضمن علم الأخلاق وسياسة المنزل ، وسياسة المدينة ، ومبنى ذلك كله على القضايا المشهورة.ويربط بين موقفه هذا وبين ماجاءت به الشرائع من إيجاب للعدل وتحريم للظلم ، ويورد بعض الآيات والأحاديث التي توضح هذا الموقف (١) .

وحق لابن تيمية — كمفكر ديني — أن يقف هذا الموقف ، فان المناطقة يزعمون أن هذه القضايا نافعة بحسبها ، وأكثر ما تستعمل في الأقيسة الخطابية ، التي توافق طبيعة الجمهور ولا تستعمل في البراهين اليقينية . وينتهون من هذا إلى أن اليقين في البرهان يقين مطلق أما ما يفيده غير هذا الطريق فهي أمور إقناعية .

ثم يناقش ابن تيمية تعليل ابن سينا عدم اليقين في هذه القضايا ، وهو قوله : «لا عمدة لها إلا الشهرة ، ولو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه لم يقض بها طاعة لعقله ، مثل الحكم بأن سلب مال الانسان قبيح وأن الكذب قبيح » . يقول ابن تيمية مناقشاً ابن سينا في هذا الكلام : « لا نسلم هذا ، فان هذا دعوى مجردة»وقوله : «سلب مال الإنسان قبيح » لفظ عام . فقد يسلب ماله بعدل ، ويسلب بظلم ، والكلام فيما إذا علم الانسان أنه سلب ماله ظلماً ، مثل أن يعلم أن الاثنين المشتركين في المال من كل وجه ، استولى أحدهما على الآخر فسلبه أكثر من نصف المال ونحو ذلك ، فان عقول العقلاء قاطبة وأوهامهم تقضي بقبح هذا (٢) » .

وأما ما قاله ابن سينا من أن الإنسان لو توهم نفسه أنه خلق دفعة تام

(١) نفس المصدر ص ٤٢٥ .
(٢) ابن تيمية . الرد ص ٤٢٨ .

العقل ، ولم يسمع أدباً ، ولم يطع انفعالا نفسانياً ولا خلقاً ، لم يقض فى أمثاله بشيء ، فيرى ابن تيمية أن هذا ممنوع ،بل العكس هو الصحيح ، فاذا كان تام العقل علم أن العدل والصدق ينفعه وتصلح به نفسه وتلتذ . وأن الظلم والكذب يضره ويفسد نفسه ويؤلمها ، ولو قدر أنه لا يعلم به أحد غير علم العقل بأنه إذا ظلم أبغضه الناس وعادوه وغير علمه بأن الله يعاقبه (١) .

ويلزم ابن تيمية ابن سينا ما ذكره فى كتاب الإشارات ، فى نمط البهجة والسعادة من أنه « قد يسبق إلى الأوهام العامية ، أن اللذات القوية المستعلية هى الحسية ، وأن ما عداها لذات ضعيفة ، وكلها خيالات غير حقيقية . وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال له : أليس ألذ ما يصفونه من هذا القبيل ، وهى المنكوحات والمطعومات وأمور أخرى تجرى مجراها . وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما — ولو فى أمر خسيس كالشطرنج والنرد — قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية . وقد يعرض منكوح ومطعوم لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه فى صحبة حشمة ، فينفض اليد منها مراعاة للحشمة ، فيكون مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم . وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه ، آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه ، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم ، مسرعين إلى الإنعام به . وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ، ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب ، عند مناجزة المبارزين . وربما اقتحم الواحد على عدد ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ، ولو بعد الموت ، كأن تلك تصل إليه وهو ميت فقد بان لك أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية ، وليس ذلك فى العاقل فقط بل وفى العجم من الحيوانات ، فان من كلاب الصيد مايقنص الصيد على الجوع ثم يمسكه على صاحبه ، وربما حمله إليه ، والراضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما خاطرت محامية عليه ، أعظم من مخاطرتها فى ذات حمايتها نفسها . فاذا كانت اللذة الباطنة ، أعظم من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية ،

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٤٣١ . وهكذا النص كما رأينا . ويبدو أن جواب الشرط محذوف تقديره لكان هذا كافياً فى كونه يقينياً .

فما قولك فى العقلية (١) ؟ » يقول ابن تيمية : فيقال لابن سينا : هذا كله حجة عليك فى قولك : ان استحسان الحسن واستقباح القبيح لا يدركه الإنسان لا بحسه ولا بعقله ولا بوهمه ، وأنت قد ذكرت أن الانسان بل الحيوان يلتذ بالحمد والثناء ، ويلتذ بالغلبة ، ويلتذ بالانعام والإحسان والرحمة أعظم من التذاذه بالأكل والشرب . ومعلوم أن لذة الأكل والشرب مما يعلم بالحس الظاهر ، فهذه اللذة الباطنة تعلم بالحس الباطن ، وبالوهم . فكيف تقول أن الحس والوهم والعقل لا يعلم به حسن الحسن وقبح القبيح ؟ وما ذكرته من التذاذ الإنسان بالايثار ، وتركه الطعام الشهى مراعاة الحشمة ، ونحو ذلك . إنما هو لكونه يرى ذلك قبيحاً وهذا جميلا ، ويلتذ بفعل الجميل لذة باطنة يحس بها . فكيف يقال أن الحسن والقبيح لا ينال بشىء من قوى النفس ، وإنما يصدق به لمجرد الشهرة فقط من غير موجب حسى أو وهمى أو عقلى (٢) ؟ » .

وينتهى ابن تيمية من دفاعه عن القضايا المشهورة إلى أن مبادىء هذه القضايا أمر ضرورى فى النفوس ، فانها مفطورة على حب ما يلائمها وبغض ما يضرها . والمراد بالفعل الحسن هو ما يلائم فطرتها ، وبالقبيح ما يضرها . وهذا أمر فطرى ، فعلم أن الناس بفطرتهم يعلمون هذه القضايا المشهورة بينهم . ومما يؤكد هذا أن هذه القضايا لو لم يكن لها مبدأ فى قوى الانسان لم تشتهر فى جميع الأمم ، فان المشهور فى جميع الأمم لابد أن يكون له موجب فى الفطرة المشتركة بين جميع الأمم . ومن هذا يعلم أن الموجب لاعتقاد هذه القضايا أمر اشتركت فيه جميع الأمم . وذلك لا يكون إلا من لوازم الإنسانية فان اشتراك الأمم جميعها فى هذه القضايا يقتضى ألا يكون هذا الاشتراك فى غير لازمها (٣) .

وابن تيمية بهذا الموقف يكشف عن غيرة دينية منقطعة النظير ، كما يكشف فى نفس الوقت عن الفيلسوف العملى الذى يرى أحقية الأشياء وصدقها فى نفعها العام لبنى البشر ، وأكثر القضايا التى تقررها الأديان من

(١) ابن سينا . الاشارات ج ٤ ص ٨٦ .

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٤٣٢ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٣٠ .

قبيل القضايا التى دافع عنها ابن تيمية ، وإقامة العدل بين الناس ومنع الظلم بينهم من مهام الدين الأساسية ، وله فى ذلك أساليبه المختلفة التى تتفق وطبائع الناس فى كل زمان ومكان. ونفع هذه القضايا فى تطبيقها الاجتماعى ، ويوم تنتزع من هذا الواقع إلى مستوى التفكير المجرد — كما يراه المناطقة — ويحكم على أن الحمل بين طرفيها هو مجرد الشهرة لا اليقين العقلى ، عندئذ يستشعر الفيلسوف الذى يجرد من نفسه الدفاع عن الدين ، أن هذا الكلام لا يقدم ولا يؤخر فى شىء . وربما كان هذا عيب المنطق والمناطقة فى نظر المتدين ، لأن المناطقة فى أحكامهم على القضايا إنما يجردونها من أى مؤثر خارجى ، كالقطع بصدق مصدرها أو كذبه (١) .

وإلى هنا أظننى قد عرضت أهم المسائل التى خالف فيها ابن تيمية المناطقة فى هذا المقام . وما بقى منها كلها استطرادات فى مسائل فلسفية وكلامية ، يثيرها ابن تيمية إذا كان لها أدنى صلة بالموضوع ، وهذا شأنه فى معظم مباحث هذا الكتاب الممتاز « الرد على المنطقيين » ونستطيع أن نلمس الأساس النفسى لهذه الظاهرة لدى ابن تيمية فى هذا الكتاب . فمن الواضح أن نقده للمناطقة يقوم على الكراهية الشديدة لهم — وإن كان هذا لم يمنعه من قول الحق فيما يراه موافقاً للعقل — ولعل هذه الكراهية هى التى جعلته يحشد هذه المعارف الكثيرة ضدهم ، لأن غايته أن يبين فساد ما يذهبون إليه من أى طريق وبأى وسيلة .

ولكن ، هل كان كل هم ابن تيمية أن يكون هادماً فحسب ؟ أم كان بجانب هذا ، له آراؤه البنائية ؟ أو بمعنى آخر : إذا كان قد بين فساد طرق الاستدلال المنطقية فما هو الطريق الصحيح لديه ؟ الإجابة على هذا السؤال فيما يأتى :

الجانب الإنشائى لنقد ابن تيمية لطرق الاستدلال :

لقد كان أهم ما يهدف إليه ابن تيمية فى الجانب الهدمى للمنطق ، أن يبين

---

(١) **من ذلك تعريفهم للقضية بأنها** التركيب الخبرى الذى يقال لقائله أنه صادق أو كاذب أى بقطع النظر عن مصدر هذا القول . فالقضايا المقطوع بصدق مصدرها كالنصوص الدينيـــة وكذا المقطوع بكذب قائلها تخضع لتعريف القضية .

أن القوم لم يرجعوا فيما سموه حداً وبرهاناً إلى حقيقة موجودة ولا إلى أمر معقول بل إلى مجرد اصطلاح ، وربما كان فى بعض الأحيان يظهر منهم أن اصطلاحهم تحكمى . ويؤيد ذلك أن ابن تيمية اعتبر أن كثيراً مما يذهبون إليه هو مجرد دعاوى لم يقيموا عليها دليلا ، لا فى النفى ولا فى الاثبات مع أنها عند التحقيق تبين أنها دعاوى منتشرة لا تخضع للحصر العقلى . وقد كان لهذه النظرة التى نظر بها إلى اصطلاحات المنطق أساس فى توجيه تلك الطعون الكثيرة التى سردناها فيما تقدم وقلنا رأينا فيها .

وقد كان لابن تيمية بجانب هذا الموقف الهادم موقف آخر بنائى ، وإن كان هذا الموقف فى مجال التفكير النظرى يعد ضئيلا بجانب آرائه وأفكاره فى مجال التفكير العلمى التجريبى . وسنفرد لكل من هذين المجالين حديثاً خاصاً نرى فيه مدى ما فى آراء ابن تيمية من ابتكار .

فى المجال النظرى : (١) اليقين فى قياس التمثيل . (٢) صور الاستدلال العقلية من القرآن الكريم .

١ — اليقين فى قياس التمثيل : لقد كان أهم ما تمخضت عنه عبقرية ابن تيمية هو استدراكه على متأخرى المتكلمين والمناطقة معاً فى قولهم أن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن ، لما رأوا من استعمال الفقهاء له فى المواد الظنية . وما استدركه ابن تيمية على هؤلاء راجع إلى عدم تمييزهم بين مادة « قياس التمثيل » وصورته ، فانهم ظنوا أن الضعف فيه آت من جهة الصورة ، فجعلوا صورة القياس المنطقى منتجة لليقين ، أما القياس الفقهى فمنتج للظن .

ومثل المناطقة لهذا القياس بأمثلة كلامية ، ليقرروا أن المتكلمين يحتجون عليهم بالأقيسة الظنية كقولهم : الفلك جسم أو مؤلف ، فكان محدثاً قياساً على الإنسان وغيره من المولدات . ثم أخذ المناطقة يبينون ضعف هذا القياس من جهة مادته .

وقد لاحظ ابن تيمية أن المنطقيين بهذا الحكم جائرون ، لأنهم يضعفون قياس التمثيل من جهة المادة ويصححون قياسهم من جهة الصورة . ويرى أن العدل فى ذلك يظهر إذا ما اتحدت مادة القياسين . يقول ابن تيمية : « إن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان . وأن ما حصل بأحدهما من علم

أو ظن ، حصل بالآخر مثله ، إذا كانت المادة واحدة . والاعتبار بمادة العلم لا بصورة القضية ، بل إذا كانت المادة واحدة وكانت يقينية فسواء كانت صورتها فى صورة « قياس التمثيل » ، أو صورة « قياس الشمول » فهى واحدة . ويتبين هذا فى أظهر الأمثلة . فاذا قلت : هذا إنسان ، وكل إنسان مخلوق ، أو حيوان أو حساس ، أو متحرك بالإرادة أو ناطق أو ما شئت من لوازم الإنسان فان شئت صورت الدليل على هذه الصورة ، وان شئت قلت : هو إنسان فهو مخلوق أو حساس أو متحرك بالارادة ، كغيره من الناس لاشتراكهما فى الإنسانية المستلزمة لهذه الأحكام ، فهى لازمة له . وإن شئت قلت — فى صورة قياس شرطى اتصالى — إن كان إنساناً فهو متصف بهذه الصفات اللازمة للإنسان . وإن شئت قلت — فى صورة قياس شرطى انفصالى — إما أن يتصف بهذه الصفات وإما ألا يتصف بها ، والثانى باطل ، فتعين الأول ، لأن هذه لازمة للإنسان ، لا يتصور وجوده بدونها (١) » .

ويرد ابن تيمية الاشكالات التى أوردها نظار المسلمين على التمثيل ، والتى كانت سبباً فى لفت نظر المنطقيين إليها ، ولا سيما المتأخرون منهم ، فقد كان متقدمو المناطقة يرون أن العلاقة بين الأصل والفرع فى قياس التمثيل هى مجرد علاقة ظاهرية ، من ثم كانوا يحكمون على نتيجته بأنها ظنية .

وتتمثل هذه الإشكالات فى الطعن على طريقى إثبات العلة ، وهما طريق « الطرد والعكس » وطريق « السبر والتقسيم » .

أما الأول فقد قالوا فيه : « أنه لا معنى له غير تلازم الحكم والعلة وجوداً وعدماً ، ولابد فى ذلك من الاستقراء ، ولا سبيل إلى دعواه فى الفرع ، إذ هو غير المطلوب فيكون الاستقراء ناقصاً . لا سيما أنه يجوز أن تكون علة الحكم فى الأصل مركبة من أوصاف المشترك ومن غيرها ، ويكون وجودها فى الأوصاف متحققاً فيها . فاذا وجد المشترك فى الأصل ، ثبت الحكم لكمال علته ، وعند انتفائه فينتفى لنقصان العلة . وعند ذلك فلا يلزم من وجود المشترك فى الفرع ، ثبوت الحكم لجواز تخلف باقى الأوصاف أو بعضها .

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٢٠١ .

وأما السبر والتقسيم ، فقد قالوا أن حاصله يرجع إلى **دعوى حصر** أوصاف الأصل فى جملة معينة ، وإبطال كل ما عدا المستبقى . وهذا أيضاً غير يقينى ، لجواز أن يكون الحكم ثابتاً فى الأصل لذات الأصل ،لا لخارج، وإلا لزم التسلسل ، وإن ثبت لخارج فمن الجائز أن يكون لغير ما أبدى . وان لم يطلع عليه مع البحث عنه ، وليس الأمر كذلك فى العاديات . فانا لا نشك مع سلامة البصر وارتفاع الموانع فى عدم بحر من زئبق وجبل من ذهب بين أيدينا ونحن لا نشاهده . وإن كان **منحصرا** فمن الجائز أن يكون معللا بالمجموع ، أو بالبعض الذى لا تحقق له فى الفرع . وثبوت الحكم مع المشترك فى صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له فى الأصل مما لا يوجب استقلاله بالتعليل ، لجواز أن يكون فى تلك معللا بعلة أخرى ، ولا امتناع فيه . **وإن كان** لا علة له سواه فجائز أن يكون علة لخصوصه لا لعمومه ، وإن بين أن ذلك الوصف يستلزم الحكم لعموم ذاته فمع بعده يستغنى عن التمثيل (١) » .

يقول ابن تيمية ردا على هذه الاشكالات : « إن ما ذكروه من أن قياس التمثيل إنما يثبت بالدوران أو التقسيم - **وكلاهما لايفيد إلا الظن** - قول باطل ، ويلزمهم مثل ذلك فى قياس الشمول . والمناطقة يسلمون بأن التقسيم إذا كان حاصرا يفيد اليقين . وإذا كان الأمر كذلك . فانه يمكن حصر المشترك فى أقسام لا يزيد عليها وإبطال التعليل بجميعها إلا بواحد . وإن لم يمكن ذلك لم يمكن جعل ذلك المشترك «حدا أوسط » فلا يفيد اليقين ولو استعمل فيه قياس الشمول (٢) .

وأما ما ذكروه من جواز أن يكون الحكم ثابتاً فى الأصل لذات الأصل لا لخارج وإلا لزم التسلسل . فقد رد ابن تيمية عليهم بقوله : « لا يلزم

---

(١) حرر ابن تيمية كلام النظار على هذا الوجه لكى يرد عليه (انظر : الرد ص ٢١٠) . وقد ردد المناطقة مثل هذا الكلام ، انظر الساوى . البصائر النصيرية ص ١٣٤ . وقد ذكرت كلام الساوى من قبل فى مقام رد القول بأن التمثيل لا يفيد الظن ، كما ذكرت رد ابن تيمية اجمالا . أما فى هذا المقام فيرد على اشكالاتهم بالتفصيل .

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٢٣٥ .

التسلسل إلا إذا كان لا يثبت إلا لخارج . أما إذا كان تارة يثبت لخارج . وتارة لغير خارج لم يلزم التسلسل . وحينئذ فلا يمتنع أن يعلم أن الحكم فى هذا الأصل المعين لم يثبت لما يختص به ، بل لوصف مشترك بينه وبين غيره (١) » .

وأما ما ذكروه من أن الحكم قد يكون ثابتاً فى الأصل لخارج عن ذاته ، ومن الجائز أن يكون لغير ما أبدى ، وإن لم يطلع عليه مع البحث عنه بخلاف الحسيات . فقد رد عليهم ابن تيمية بقوله : « إما أن يكون التقسيم فى العقليات قد يفيد اليقين ، وإما أن لا يفيده بحال . فان كان الأول بطل جعلهم « الشرطى المنفصل » من صور القياس البرهانى . وإن كان الثانى بطل كلامهم هذا . ومعلوم أن هذا أحق بالبطلان من ذاك ، فان القائل إذا قال : « الموجود » إما أن يكونواجباً وإما أن يكون ممكناً ، وإما أن يكون قديماً وإما أن يكون حادثاً ، وإما أن يكون خالقاً وإما أن يكون مخلوقاً ، ونحو ذلك من التقسيم الحاصر لجنس « الموجود » ، كان هذا حصراً لكلى عقلى ، والوجود أعم الكليات ، وإذا أمكن العقل أن يحصر أقسامه ، فحصر أقسام بعض أنواعه أولى . وهم يسلمون هذا كله . فكيف يقولون أن السبر والتقسيم لا يفيد اليقين؟»(٢) .

وأما قولهم : وإن كان منحصراً فمن الجائز أن يكون معللا بالمجموع أو بالبعض الذى لا تحقق له فى الفرع ، فقد رد عليهم بقوله : « هذا ممكن فى بعض الصور . كالمسائل الظنية فى الفقه أو غيره. إذا قيل : خيار الأمة تحت العبد — كقصة بريرة — أما أن يكون ثابتاً لها لكونها تحت ناقص ، وإما أن يكون لكونها ملكت نفسها ، أمكن أن يقال : وإما أن يكون لمجموع الأمرين . لكن تعليله بما يختص الأصل سواء كان هو المجموع أو بعضه يمكن العلم بنفيه ، كما يمكن العلم بغيره من المنفيات . كما إذا قيل : الانسانإنما كان حساساً متحركاً بالارادة ، لحيوانيته لا لانسانيته ، والحيوانية مشتركة بينه وبين الفرس وسائر الحيوان ، فيكون حساساً متحركاً بالإرادة ،

---

(١) نفس المصدر ص ٢٣٦ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٧ .

فلا يمكن أن يدعى فى مثل هذه أن المختص بالإنسان هو علة كونه حساساً متحركاً بالارادة ، بل العلة ليست إلا المشترك بينه وبين الحيوان (١) » .

وأما قولهم بثبوت الحكم مع المشترك فى صورة مع تخلف غيره من الأوصاف المقارنة له فى الأصل ، مما لا يوجب استقلاله بالتعليل ، لجواز أن يكون الحكم فى تلك معللا بعلة أخرى . فقد رد عليهم بقوله : « هـذا غلط ، وذلك أنه متى ثبت الحكم مع المشترك فى صورة ، مع تخلف غيره من الأوصاف ، امتنع أن تكون الأوصاف الزائدة المقارنة له فى الأصل مؤثرة فى الحكم ، فانها مختصة بالأصل ، فلو كانت مؤثرة لم يجز أن يوجد الحكم فى غير الأصل ، وحينئذ فعدمها لا يؤثر ، والصورة الأخرى قد ثبت فيها وجود المشترك .

وأما إمكان وجود وصف آخر مستقل بعلة ، فهذا لابد من نفيه ، إما بدليل قاطع ،أو ظاهر ، أو بأن الأصل عدمه ، ويكون القياس حينئذ يقينياً أو ظنياً . والكلام فيما إذا حصرت أقسام العلة ، ونفى التعليل عن كل منها إلا واحد . والنفى قد يكون لنفى التعليل بها فى الأصل ، وقد يكون لنفى التعليل بها مطلقاً . فالأول يحتاج معه إلى الباقى فى تلك الصورة . وأما الثانى فهو يتناول النفى فى تلك الصورة وغيرها (٢) » .

وأما قولهم : إن بين أن ذلك الوصف يستلزم الحكم ، وأن الحكم لازم لعموم ذاته ، فمع بعده لا يستغنى عن التمثيل . فقد رد عليهم بقوله : « لابد فى ذلك ، بل كل ما دل على أن الحد الأوسط يستلزم الأكبر ، فانه يستدل به على جعل ذلك الحد وصفاً مشتركاً بين أصل وفرع ، ويلزمه الحكم » .

وأما قولهم : « أنه يستغنى عن التمثيل فيقال : نعم ، والتمثيل فى مثل هذا يذكر للإيضاح وليتصور للفرع نظير ، لأن الكلى إنما يوجد فى الذهن كلياً ، لا فى الخارج . فاذا عرف تحققه فى الخارج ، كان أيسر لوجود نظيره ، لأن المثال قد يكون ميسرا لإثبات التعليل بل قد لا يمكن بدونه ، وسائر ما تثبت به العلة من الدوران والمناسبة وغير ذلك إذا أخذ معه السبر والتقسيم ،

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٢٤٢ .

(٢) نفس المصدر . ص ٢٤٤ .

أمكن كون القياس قطعياً ، وأيضاً فقد يكون قياس التمثيل يقينياً فى كذا . فان الجامع بين الأصل والفرع كما يكون بابداء الجامع يكون بالغاء الفارق . وهو أن يعلم أن هذا مثل هذا ، لا يفترقان فى مثل هذا الحكم ومساوى المساوى مساو . والعلم بالمساواة والمماثلة مما قد يعلم بالعقل كما يعلم بالسمع فاذا علم حكم أحد المتماثلين علم أن الآخر مثله، ولا سيما إذا كان الكلام فيما تجرد من المعقولات . مثل القول بأن شيئاً من السواد عرض مفتقر إلى المحل.فيقال : وسائر أفراد السواد كذلك، بل ويقال : وسائر الألوان كذلك (١) » .

هذه هى المحاولة الممتازة التى أعاد بها ابن تيمية اليقين إلى قياس التمثيل معارضاً كلام المناطقة فيه ، مقيما له على أساس من قانونى العلية والاطراد ، اللذين أقام عليهما المحدثون الاستقراء العلمى . الأمر الذى يجعلنى أعيد ما قلته سلفاًمن أن ابن تيمية بهذه المحاولة كشف لنا عن فكر علمى خالص .

٢ — الصور العقلية للاستدلال من القرآن الكريم :

القرآن الكريم هو الكتاب السماوى الأخير . الذى أدرك الإنسانية بعد أن قطعت من التقدم الفكرى شوطاً بعيداً . جعلها تقترب من كمالها العقلى ورشدها الفكرى ، ومن الطبيعى حينئذ أن يحتوى على الصور العقلية ، التى توجه العقل إلى الاستدلال الصحيح ، ولا سيما أن من أهم الأشياء التى دعا إليها هو نبذ التقليد واطراح ما كان يفعله الآباء والأجداد ، ثم دعوته الصريحة إلى النظر العقلى بصور مختلفة من الدعوة . فتارة يوجهنا إلى النظر فى النفس على سبيل العرض والتحضيض ، كما فى قوله تعالى : وفى أنفسكم أفلا تبصرون»(٢) وأخرى يوجهنا إلى النظر إلى الأشياء القريبة منا كالابل والجبال والأرض ، أو البعيدة عنا كالسماء . على سبيل العرض والتحضيض أيضاً كما فى قوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٢٤٥ .
(٢) الذاريات ٥١ : ٢١ .

سطحت (١) » وتارة ثالثة يأمرنا بالنظر فى السموات والأرض كما فى قوله تعالى : « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون (٢) » . وأمثال هذه الآيات كثير فى القرآن ، وكلها توجه العقل إلى إدراك العلل المعقولة وراء هذه الصور المحسوسة . يقول ابن رشد فى هذا المقام : « وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس ، فواجب أن نجعل نظرنا فى الموجودات بالقياس العقلى . وبين أن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهاناً (٣) » .

وقد استمد ابن تيمية من هذه الصور العقلية التى اشتمل عليها القرآن الكريم ، عناصر منهجين من مناهج الاستدلال . هما الاستدلال « بقياس الأولى » و « الاستدلال بالآيات » .

(أ) قياس الأولى :

يعرفه ابن تيمية بأنه : « ما يكون الحكم المطلوب فيه أولى بالثبوت من الصورة المذكورة فى الدليل الدال عليه » ، كما يذكر أن الإمام أحمد وغيره من السلف كانوا يستخدمونه (٤) . وهو أحد الطريقين اللذين كان يستعملهما الأنبياء فى الاستدلال على الرب سبحانه وتعالى . فقد كانوا يستدلون عليه بذكر آياته . وان استعملوا القياس فى ذلك ، استعملوا قياس الأولى ولم يستعملوا قياس الشمول الذى تستوى أفراده ، ولا قياس التمثيل ، فان الرب تعالى لا مثيل له ، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى تستوى أفراده ، بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه ، فثبوته له بطريق الأولى ، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى (٥) .

---

(١) الغاشية ٨٨ : ١٧ — ٢٠ .

(٢) يونس ١٠ : ١٠١ .

(٣) ابن رشد . فصل المقال ص ٣ .

(٤) د. على سامى النشار . مناهج البحث ص ٣٠٠ .

(٥) ابن تيمية . الرد ص ١٥٠ .

وقد استعمل ابن تيمية هذا القياس فى مشكلتين من مشاكل علم الكلام ، إحداهما مشكلة الصفات والثانية مشكلة المعاد .

أما فى الأولى ، فان القياس فيها يدل على أن ما يثبت لله من كمال لا نقص فيه ، أكمل مما علم ثابتاً لغيره ، مع التفاوت الذى لا يضبطه عقل . كما لا يضبط التفاوت بين الخالق والمخلوق . ويقتضى هذا أن تكون الأسماء المستعملة له ولغيره مقولة بطريق التشكيك الذى هو نوع من التواطؤ العام ، لا على سبيل الاشتراك اللفظى ولا على سبيل الاشتراك المعنوى الذى تتساوى أفراده . بل بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده . لكن هــذا التفاضل فى الأسماء المشكلة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركاً بينهما ، وإن كان هذا لا يكون إلا فى الذهن . أما فى الوجود الخارجى فتتحدد كيفية المشترك بحسب الإضافة .

واتفاق المسميين فى بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذى نفته الأدلة السمعية والعقلية ، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق مما هو له على سبيل الوجوب ، أو الجواز ، أو الامتناع ، مما لا يجوز أن يشركه فيه مخلوق (١) . وهكذا يقال فى سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق . والمخلوق ، كاسم الحى ، والعليم ، والقدير ، والسميع ، والبصير . وكذلك فى صفاته ، كعلمه ، وقدرته ، ورحمته ، وغضبه ، ورضاه وفرحه وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته (٢) .

والمسألة الثانية التى طبق فيها ابن تيمية قياس الأولى هى إمكان المعاد . ذلك لأن إمكان إعادة الشىء بعد أن وجد أولا أقرب إلى العقل من إيجاده ابتداء . وهذه هى طريقة القرآن فى بيان إمكان المعاد . فتارة يخبر عمن

---

(١) ابن تيمية . الرسالة التدمرية ص ٢٥ . وفيها يثبت ابن تيمية جميع الصفات للرب كما ورد بها النص ، اعتماداً على فكرة « المقولة بالتشكيك » فى الأسماء والصفات ، وأن الكيفية الخاصة تحددها الإضافة . فاذا قلت مثلا : « يد الله » خالفت اليد فى مفهومها « يد الإنسان » للاختلاف فى الإضافة . وهى محاولة منه لتفادى التأويل الذى لا يعلم حقيقته إلا الله . والذى يكون فى نظره — أحياناً — تحريفاً للكلم عن مواضعه . وسنقول رأينا فى هذا الكلام فى القسم الثــانى من هذه الدراسة .

(٢) ابن تيمية . الرد . ص ١٥٥ .

أماتهم ثم أحياهم ، كما أخبر عن قوم موسى (١) . وكما أخبر عن الذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها (٢) . وكما أخبر عن أصحاب الكهف بأنهم لبثوا فى كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً (٣) . وتارة يستدل على ذلك بالنشأة الأولى ، وأن الإعادة أهون من الابتداء (٤) . وتارة يستدل على ذلك بخلق السموات والأرض فان خلقهما أعظم من إعادة الإنسان (٥) . وتارة يستدل على إمكانه بخلق النبات (٦) .

(ب) الاستدلال بالآيات :

الاستدلال بالآيات فى القرآن الكريم كثير . والفرق بين الآية وبين القياس أن الآية « هى العلامة التى هى الدليل المستلزم عين المدلول فى الطرد والعكس » لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره ، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول . كما فى الشمس فانها آية النهار . قال تعالى : « وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة (٧) » فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار ، وكذلك آيات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . نفس العلم بها يوجب العلم بنبوته بعينه لا يوجب أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره .

وكذلك آيات الرب تعالى . نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدسة . لا يوجب علماً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره . والعلم بكون هذا مستلزماً لهذا هو جهة الدليل . فكل دليل فى الوجود لا بد أن يكون مستلزماً للمدلول . والعلم باستلزام المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة (٨) .

---

(١) الآيتان ٥٥ : ٥٦من سورة البقرة .

(٢) الآية ٢٥٩ من سورة البقرة .

(٣) الآية ٢٥ من سورة الكهف .

(٤) كما فى الآيات ٥ من سورة الحج ، ٧٨ – ٧٩ من سورة يس ، ٤٩ – ٥١ من سورة الاسراء ، ٣٧ ، منسورة الروم .

(٥) كما فى الآيات ٩٨–٩٩ من سورة الاسراء ، ٨١ من سورة يس ، ٣٣ من سورة الأحقاف .

(٦) كما فى الآيات ٥٧ من سورة الأعراف ، ٣٥ من سورة فاطر .

(٧) الاسراء ١٧ : ١٢ . (٨) ابن تيمية . الرد ص ١٥١ .

ويتوسع ابن تيمية فى مفهوم الاستدلال بالآيات ، ويرى أن الاستدلال بها عام فى كل شىء . فمتى ثبت أن شيئاً ما علامة على شىء وآية له . يستدل بوجوده على وجوده وبانتفائه على انتفائه ، فطلوع الشمس علامة على النهار ، والنهار دليل على طلوع الشمس . وهذا استدلال بطلوع معين على نهار معين . فهو استدلال بجزئى على جزئى ملازم له فى الطرد والعكس ، وقد ينظر إليه على أنه استدلال بجنس الطلوع على جنس النهار ويكون — والحالة هذه — استدلالا بكلى على كلى . والعلاقة بين الدليل ومدلوله على أى حال علاقة الملازمة .

وهذا التفسير اللغوى لمفهوم الاستدلال ، يبعد به كثيراً عن مفهوم الاستدلال فى الأقيسة الحملية فى طرق الاستدلال الأرسطية ، ويقربه من مفهوم الاستدلال فى الأقيسة الشرطية ؛ لأنها تقوم على علاقة التلازم بين المقدم والتالى (١) . ولا شك أن هذه النظرة من ابن تيمية نظرة عملية براجماتية . الأمر الذى يجعلنا نؤكد أن ابن تيمية كان يضع نصب عينيه الحاجة الإنسانية للتفكير ، لا مجرد التفكير النظرى .

وقد طبق ابن تيمية فكرته فى الاستدلال على كثير من الأمور . وذلك كالاستدلال بالكواكب على جهة القبلة ، والاستدلال بظهور كوكب على ظهور نظير فى العرض . والاستدلال بطلوعه على غروب آخر وتوسط آخر . وكالاستدلال على المواقيت والأمكنة بما يلازمها .

وينتهى ابن تيمية — بعد أن سرد كثيراً من الظواهر الطبيعية والفلكية المتلازمة فى الوقوع والتخلف — إلى أن هذا المنهج الاستدلالى هو أعم المناهج ، لأن أى دليل فى الوجود إنما يقوم حقيقة على التلازم بينه وبين المدلول . وهذه هى أسهل الطرق التى أخذ بها نظار المسلمين فى الاستدلال (٢) .

---

(١) يقول ابن سينا عن الأقيسة الشرطية إنها أشد علوقاً بالطبع من الأقيسة الحملية لأنها تقوم على التلازم بين طرفيها .

(٢) **ابن تيمية . الرد ص ١٦٣ — ١٦٥** . وقد أثبت من قبل أن هذه الطرق لا تخرج عن طريق الاستدلال المنطقى .

وبعد ، فان ابن تيمية بهذا الموقف البنائى يرى أن طرق الاستدلال الصحيحة ينبغى أن تلتمس من كتاب الله ، لا من الأمور الاصطلاحية الوضعية ؛ فان الميزان المنزل من الله هو القياس الصحيح ، فهو الذى به يعرف تماثل المماثلات ، من المقادير والصفات . كما يعرف به اختلاف المختلفات منها . وهذه أخص خصائص الميزان العقلى . ويربط ابن تيمية فكرته هذه بموقفه من الكليات . ويعطى لنا صورة حسية تجعل للموجود الجزئى الحق فى الوجود الخارجى ، لا الموجود الكلى . يقول ابن تيمية : « ومن علم الكليات من غير معرفة المعين ، فمعه الميزان فقط . والمقصود بها وزن الأمور فى الخارج . وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات ، لم يكن بها اعتبار . كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة . ولا ريب أنه إذا أحضر أحد الموزونين واعتبر بالآخر الميزان كان أتم فى الوزن (١) .

وقد بالغ ابن تيمية فى هذا الموقف حين رفض ما استخلصه الغزالى من القرآن الكريم من الموازين العقلية فى كتابه (القسطاس المستقيم) وإن كان فى محاولته هذه يقرب كثيراً مما قاله ابن تيمية فى هذا المقام ، فقد جعل التجربة والحس أساسين للميزان العقلى . يقول الغزالى رداً على مخاطبه من أهل التعليم ، حين سأله أن يأتى بالميزان العقلى من القرآن : « إن الميزان الأكبر هو ميزان الخليل — صلوات الله عليه وسلامه — الذى استعمله مع نمرود ، فمنه تعلمنا هذا الميزان ، لكن بواسطة القرآن . وذلك أن نمرود ادعى الإلهية . وكانت الإلهية عنده باتفاق عبارة عن القادر على كل شىء . فقال ابراهيم : الإله إلهى ؛ لأنه الذى يحيي ويميت ، وهو القادر عليه ، وأنت لا تقدر عليه فقال : أنا أحيي وأميت . يعنى أنه يحيي النطفة بالوقاع ويميت بالقتل . فعلم إبراهيم عليه السلام أن ذلك يعسر عليه فهم بطلانه ، فعدل إلى ما هو أوضح عنده . فقال إن الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ، فبهت الذى كفر . وقد أثنى الله عليه فقال : « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه (٢) » فعلمت من هذا أن الحجة والبرهان

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٣٧٢ . (٢) الأنعام ٦ : ٨٣ .

فى قول إبراهيم وميزانه . فنظرت فى كيفية وزنه ، كما نظرت أنت فى ميزان الذهب والفضة . فرأيت فى هذه الحجة أصلين قد ازدوجا فتولد منهما نتيجة هى المعرفة . إذ القرآن مبناه على الحذف والإيجاز وكمال صورة هذا الميزان أن تقول : كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو الإله . فهذا أصل . وإلهى هو القادر على الإطلاع . وهذا أصل آخر . فلزم من مجموعهما أن إلهى هو الإله دونك يا نمرود (١) » .

ثم يعقب الغزالى على هذا المثال بقوله لمخاطبه : « فانظر الآن هل يمكن أن يعترف بالأصلين معترف ثم يشك فى النتيجة . أو هل يتصور أن يشك فى هذين الأصلين شاك ؟ فان قولنا الإله هو القادر على إطلاع الشمس لا يشك فيه ؛ لأن الإله كان عندهم وعند كل أحد عبارة عن القادر على كل شىء . وإطلاع الشمس هو من جملة تلك الأشياء . وهذا أصل معلوم بالوضع والاتفاق . وقولنا القادر على الإطلاع هو الله تعالى دونك . معلوم بالمشاهدة ؛ فان عجز نمرود ، وعجز كل أحد سوى من يحرك الشمس مشاهد بالحس . ونعنى بالإله محرك الشمس ومطلعها . فيلزمنا من معرفة الأصل الأول المعلوم بالوضع المتفق عليه ومن الأصل الثانى المعلوم بالمشاهدة أن نمرود ليس هو القادر على تحريك الشمس . فنعلم بعد معرفة هذين الأصلين أن نمرود ليس باله وإنما الإله هو الله تعالى (٢) » .

أما ابن تيمية فيرى أن الغزالى بعمله هذا لا يعدو أن يكون مستعملا للمنطق اليونانى بعينه دون عبارته . ويقيم الأدلة على بطلان ذلك . ويرد على من يقول : « ليس فيه مما انفردوا به إلا اصطلاحات لفظية ، وإلا فالمعانى العقلية مشتركة بين الأمم » . فيرى أن الأمر ليس كذلك لأن فى المنطق كثيراً من المعانى الفاسدة . كما أن فى دعواهم أنه ميزان العقل ما يستلزم التسلسل (٣) .

---

(١) الغزالى . القسطاس المستقيم . ص ٣١ . وقد ذكرت هذا بالتفصيل فى حديثى عن الغزالى فى الفصل الثانى من الباب الثانى .

(٢) نفس المصدر .

(٣) ابن تيمية . الرد . ص ٣٧٥ .

ولا شك أن هذا الموقف من ابن تيمية قد تجاوز به حد العدالة ؛ فان العقل ومعانيه حقيقة تشترك فيها الأمم جميعها والاختلاف في اللفظ والاصطلاح لا يعني الاختلاف في المفهوم العقلي . أما دعواه أن في المنطق كثيراً من المعاني الفاسدة فهي دعوى ضعيفة وقد بينت ذلك فيما سبق .

وإلى هنا أكون قد بينت الجانب الإنشائي في منطق ابن تيمية في المجال النظري ، وهي كما أثبت في مستهل هذا الفصل لا تخرج في حقيقتها عن طرق المنطق ، أما في المجال العملي فهو ما سأتحدث عنه الآن .

في المجال العملي التجريبي :

لقد كان للثورة التي أقامها ابن تيمية على التفكير النظري آثارها البعيدة في المجال العملي التجريبي وكان مبعث هذه الثورة هو إيمانه الكامل بأن الحس هو أساس المعرفة . وكأنه يردد من جديد قول أرسطو من فقد حساً فقد علماً . وكأنه من ناحية أخرى ينكر تلك الصورية الشديدة التي تحول إليها المنطق على يد الشراح . وظهر هذا واضحاً في موقفه من القضية الكلية ، فقد رأى أن كليتها في الذهن لا في الخارج ، وأن العلم بجميع أفرادها المعينة أقرب إلى الفطرة من العلم بها ؛ لأن أشخاصها مشهودة . ولقد كان للتجربة في منطق ابن تيمية مكان ملحوظ ، فكم مجدها واعتبرها أصلا لكثير من القضايا الكلية . يقول ابن تيمية : « فعامة الناس قد جربوا أن شرب الماء يحصل معه الري ، وأن قطع العنق يحصل معه الموت ، وأن الضرب الشديد يوجب الألم . والعلم بهذه القضية الكلية تجريبي ، فان الحس إنما يدرك ريا معينا ، وموت شخص معين وألم شخص معين. أما كون كل من فعل به ذلك يحصل له مثل ذلك ، فهذه القضية تعلم بما يتركب من الحس والعقل معاً (١) » .

ويضرب ابن تيمية كثيراً من الأمثلة للقضايا التجريبية ، ويرى أن لفظ التجربة لا يستخدم فيما جربه الإنسان بنفسه فقط ، بل بما جربه بنفسه وقاسه بعقله ، وإن لم يكن من مقدوراته . ومن أمثلة ذلك أنه إذا طلعت

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٩٢ .

الشمس انتشر الضوء وإذا غابت أظلم الجو ، وإذا بعدت عن الرؤوس جاء البرد ، وإذا جاء البرد سقط ورق الشجر وبرد ظاهر الأرض ، وسخن باطنها . وإذا قربت الشمس من سمت الرؤوس جاء الحر ، وإذا جاء الحر أورق الشجر وأزهر . وهذا أمر يشترك فيه الناس جميعاً فانهم قد اعتادوه وجربوه .

ويقيم ابن تيمية هذه الظواهر كلها على أساس من القول بالسببية . وعلى هذا فسبب هذه الظواهر أن شبيه الشيء منجذب إليه ، وضده هارب منه ، فاذا برد الهواء برد ظاهر الأرض وظاهر ما عليها . فهربت السخونة إلى البواطن ، فيسخن جوف الأرض ويسخن الماء الذى فيه . ولهذا تكون الينابيع فى الشتاء حارة ، وتكون أجواف الحيوان حارة فتأكل فى الشتاء أكثر مما تأكل فى الصيف . وذلك بسبب هضم الحرارة للطعام .

وإذا كان الصيف ، سخن الهواء فسخنت الظواهر . وهربت البرودة إلى البواطن فيبرد باطن الأرض وأجواف الحيوان ، وتبرد الينابيع ، ولهذا يكون الماء النابع فى الصيف أبرد منه فى الشتاء ، ويضعف الهضم للطعام . والسبب المقتضى للعلم بالمجربات ، هو تكرر اقتران أحد الأمرين بالآخر . إما مطلقاً وإما مع الشعور بالمناسب . وهذا القدر يشترك فيه ما تكرر بفعل المجرب وما تكرر بغير فعله (١) .

ويتكلم ابن تيمية فى هذا المقام عن أدوات الحس كلام العالم الخبير . فيقول أن خاصة البصر أن يرى من غير مباشرة المرئى ، بخلاف الذوق والشم واللمس ، فلا يحصل الحس بها إلا بمباشرة المحسوس . وأما السمع فهو يحس الأصوات ، والمقصود الأعظم به معرفة الكلام ، وما يخبر به المخبرون من العلم . ويتحدث عن آراء السابقين فى قيمة كل من السمع والبصر وسبب تفضيل بعضهم للسمع والبعض الآخر للبصر . ويرى أن إدراك البصر أكمل مستشهداً بقول النبى صلى الله عليه وسلم : « ليس المخبر كالمعاين (٢) لكن

---

(١) المصدر نفسه . ص ٩٥ .

(٢) أخرجه الطبرانى عن أنس بن مالك بلفظ « ليس الخبر كالمعاينة » وكذلك أخرجه أحمد والبزار ، والطبرانى ، وابن حبان ، عن ابن عمر . بهذا اللفظ مع زيادة بعده . (أنظر : مجمع الزوائد ج ١ ص ١٥٣ ط . القاهرة ١٣٥٢ ﻫ) .

السمع يحصل به من العلم أكثر مما يحصل بالبصر . فالبصر أقوى وأكمل والسمع أعم وأشمل . ثم يقرر أن هاتين الحاستين هما الأصل فى العلم بالمعلومات التى يمتاز بها الإنسان عن البهائم (١) .

وقد ذكر ابن تيمية أن العلم الطبيعى — وهو العلم بالأجسام الموجودة فى الخارج ومبدأ حركاتها وتحولاتها من حال إلى حال وما فيها من الطبائع — أشرف من مجرد تصور مقادير مجردة وأعداد مجردة كما هو الشأن فى فلسفة فيثاغورس . وكم مدح ابن تيمية كلام الفلاسفة فى العلوم الطبيعية فقال : إن كلامهم فيها جيد . ويخالف ابن تيمية ترتيب الفلاسفة للعلوم من حيث الشرف ، ويرى أنهم فى جعلهم الإلهى أشرف أقسام العلم ثم الرياضى ثم الطبيعى قد قلبوا الحقائق (٢) .

وأخيراً . لا يسعنا أمام هذه الروح العلمية التجريبية ، التى اتسمت بها فلسفة ابن تيمية إلا أن نقرر أنه لو قدر لهذه الفلسفة أن توضع فى قالب منهجى ، لعد ابن تيمية بحق على رأس الفلاسفة التجريبيين . وحسبه أنه وضع هذه الأفكار فى وقت كانت فيه أوروبا ترسف فى أغلال الجهل ، وتعانى من جمود الفكر النظرى طوال العصور الوسطى ، كما أنه كتبها فى وقت كانت السهام كلها مشرعة ضده من أجل ثورته على الجمود والتقليد اللذين كانا سبباً فى انهيار الحضارة الإسلامية .

مصادر ابن تيمية فى نقد نظرية الاستدلال الأرسطية :

رأينا فى المقام السالب قول ابن تيمية بنسبية كل من البداهة والنظر فى القضايا . وهذه الفكرة مصدرها السوفسطائيون ، وابن تيمية يرددها كثيراً ، ولكنه يربطها بمذهبه العام فى التصور والتصديق ؛ لأنه يرى أن الأشياء تابعة لتصوراتنا وتصديقاتنا لا العكس ، فليس هناك ما هو بدهى فى الواقع ، كما أنه ليس هناك ما هو نظرى كذلك . ثم رأينا فى نفس المقام فكرة

---

(١) ابن تيمية . الرد ص ٩٥ .
(٢) نفس المصدر ص ١٣٣ .

المصادرة على المطلوب ، وهذه الفكرة مصدرها الشكاك التجريبيون وعلى الأخص سكستوس أمبريقوس . ولكن ابن تيمية يستغلها بذكاء ، بحيث لا يصرح بها فيقول فى نص رائع : « ما من قضية من هذه القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان . بل هو الواقع كثيراً (١) » . وثالث الأفكار التى أثارها ابن تيمية فى هذا المقام ، فكرة اسمية الكليات ووجودها فى الذهن فقط دون الوجود الخارجى . وهذه الفكرة وجدت لدى الرواقيين . كما وجدت فى هذا المقام بعض أفكار المتكلمين وخاصة مسألة الدليل واستلزامه للمدلول طرداً وعكساً. كما وجدت آثار الأصوليين أيضاً . وأعظم فكرة استمدها منهم فى هذا المقام هى ما قاله فى التجربة : « وذلك أن التجربة تحصل بنظر المجرب واعتباره وتدبره ، كحصول الأثر المعين دائما مع المؤثر المعين دائماً . فيرى ذلك عادة مستمرة .ولا سيما إن شعر بالسبب المناسب . فيضم المناسبة إلى الدوران مع السبر والتقسيم ، فانه لا بد فى جميع ذلك من السبر والتقسيم ، الذى ينفى المزاحم . وإلا فمتى حصل الأثر مقروناً بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس ، ومن إضافته إلى كليهما (٢) .

ولكن هذا التأثير لا يغنى شيئاً ما لم يكن لشخصية مثل شخصية ابن تيمية ، فقد رأيناه يستغل هذه الأفكار بذكاء ويربطها بموقفه النقدى . وليس فى هذا غض من قيمته . فالفكر الإنسانى يحيا فى حلقة متصلة ، إنه يستعيد فى كل آن مشاكل الفلسفة ، أى يستعيدها فى جوهرها . ولكنه يضفى عليها روحاً جديدة فكأنها تحيا فى حاضر مستمر (٣) . وقد رأينا فى حديثنا عن الوضعية المنطقية فى الباب الأول كيف أن كثيراً من آرائهم وأفكارهم قد سبقوا بها . وأن التقارب شديد بين بعض أفكارهم وبعض أفكار ابن تيمية .

وأما فى المقام الموجب فقد كان أغلب الآراء فيه من ابتكاره . اللهم إلا ما كان مكرراً من أفكار الأصوليين والمتكلمين .

---

(١) المصدر نفسه ص ١٠٨ .

(٢) ابن تيمية . الرد ص ٩٣ .

(٣) د . على سامى النشار . مناهج البحث ص ٢٢٤ .

وأخيراً رأينا ابن تيمية فى الجانب الإنشائى يستمد من القرآن الكريم عناصر الاستدلال بالآيات وقياس الأولى ويطبق هذين الطريقين على بعض المسائل الفلسفية والكلامية . وفى المجال التجريبى يصدر ابن تيمية عن الروح الواقعية التى دعا إليها القرآن الكريم متخذاً من المحسوس أصلا للمعقول وأساساً له . كل هذه الأمور ، انتهت بابن تيمية إلى مناقضة الفكر اليونانى ، لأن روح القرآن تتعارض فى جوهرها مع هذه النظريات الفلسفية القديمة(١) .
وقد كان لهذا الموقف النقدى من ابن تيمية أثر فى نفس الشيخ مصطفى عبد الرازق حتى قرر أنه : « لو سارت الدراسات المنطقية منذ عهد ابن تيمية على منهاجه فى النقد بدل الشرح والتفريع والتعمق ، لبلغنا بهذه الدراسات من التجديد والرقى مبلغاً عظيما (٢) » .

والآن ننتقل إلى الحديث عمن تأثروا بابن تيمية فى نقده للمنطق .

(١) انظر بالتفصيل . تجديد التفكير الدينى فى الإسلام للدكتور محمد إقبال ص ١٤٦ وما بعدها .

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق . فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ١٢٥ .

« الفصـــل الثـــالث »

أثر نقد ابن تيمية للمنطق فيمن أتوا بعده

كان لموقف ابن تيمية من المنطق أثر واضح فى تفكير بعض من أتوا بعده ، سواء كانوا من مدرسته وعلى منهجه الفكرى ، أو من مدارس فكرية مخالفة . ونحن نعلم أن الآراء والأفكار لا يمكن أن تعيش حبيسة نطاق محدد ، بل هى أشبه ما تكون بالمتاع المشاع . يأخذ منه اللاحق ما يروق له فى موقفه الفكرى . لذا رأينا لأفكار ابن تيمية أثراً واضحاً لدى كل من ابن قيم الجوزية ، وهو من أخلص تلاميذه ، ثم لدى العالم الموسوعى المتأخر جلال الدين السيوطى ، الذى يمكن عده سلفياً . ثم لدى المفكر الشيعى ابن الوزير الصنعانى ، وأخيراً لدى عالم الأشعرية المعاصر ، الدكتور على سامى النشار . وسنتكلم عن كل واحد من هؤلاء بايجاز .

١ — ابن قيم الجوزية والمنطق :

لم يؤلف ابن قيم الجوزية فى نقد المنطق كتاباً أو كتباً خاصة ، كما فعل ابن تيمية ، وبالتالى لم يأت على قواعده ، مثل أستاذه ، وإنما كان موقفه أشبه ما يكون بمن يصدر الأحكام دون توجيه لها ، أو بيان لمبررات هذه الأحكام ، ويكفى أنه اكتفى بالبيان التفصيلى لفساد المنطق على يد سلفه ابن تيمية . وكل الأفكار التى جاء بها ابن قيم الجوزية فى هذا المقام ، تكاد تكون ترديداً لأفكار ابن تيمية ، فقد صرح بأن المنطق — إن قيل إنه صحيح — فغايته أن يكون كالهندسة والمساحة ونحوهما (١) . ولا يخفى ما فى تعبيره من نغمة الشك فى صحة المنطق ، لذا نراه يعقب على ذلك بقوله « فكيف وباطله أضعاف حقه.وفساده ، وتناقض أصوله ، واختلاف مبانيه ، توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ فى فكره (٢) ومعنى هذا ، أنه إذا روعيت قواعد

---

(١) ابن قيم الجوزية . مفتاح دار السعادة ج ١ ص ١٥٧ .

(٢) **المصدر السابق . وقد قال الذهبى** — وهو سلفى متعصب لظاهر العلوم الشرعية — ما يقرب من قول ابن قيم الجوزية . فقد تحدث عن رأيه فى المنطق فى كتاب بيان زغل العلم والطلب قائلا : « المنطق نفعه قليل ، وضرره وبيل ، وما هو من علوم الإسلام.أما الحق=

المنطق فى نظر هذا العالم أتى بنتيجة تخالف ما يدعيه أصحابه ، من أنه متى روعيت قواعده ، عصم الذهن من الخطأ فى الفكر .

ويتكلم ابن قيم الجوزية فى هذا المقام كلاماً أعتقد أنه عار عن الحجة والدليل ، فيرى — كما ذهب ابن تيمية من قبل — أنه لن يؤمن بأن المنطق يزيغ الفكر إلا من عرفه ، وعرف تناقضه وفساده ، ومناقضة كثير منه للعقل الصريح (١) . كما يقرر فى كلام نظرى أيضاً أن بعض من كان قد قرأ المنطق ، وأعجب به ، أخبره بأنه لم يزل متعجباً من فساد أصوله وقواعده ، ومباينتها لصريح المعقول ، وتضمنها لدعاوى محضة غير مدلل عليها ، وتفريقه بين متساويين ، وجمعه بين مختلفين ، فيحكم على الشىء بحكم ، ويحكم على نظيره بحكم آخر ضده ، أو يحكم على الشىء بحكم ، ويحكم على ضده بنفس الحكم (٢) .

إن هذا الكلام — وإن كان يمت بصلة إلى ما ذكره ابن تيمية فى فساد الفرق بين الذاتى والعرضى اللازم للماهية ، وفساد الفرق بين اللازم للماهية واللازم لوجودها — إلا أنه لا يصح فى مقام النقد أن يساق دون بيان وتوجيه ، ولا ينهض لابن قيم الجوزية عذراً أن يكون أستاذه ابن تيمية قد فصل القول فى هذه المسائل . فلو كان يخشى التكرار أو عدم الابتكار ، لكلف نفسه مؤونة الإحالة على كتب ابن تيمية ، حتى لا يحتج عليه بأنه يقدم دعاوى من جنس ما يدعيه من أن المنطقيين يفعلونه .

إن آفة العلوم النظرية — التى تعتمد على الحجة والدليل — أن كل حكم فيها ينبغى أن يكون مدللا عليه ، وموجهاً توجيهاً يرضى العقل ، ولا يقف

= منه فكامن فى النفوس الزكية بعبارات غريبة ، والباطل فاهرب منه فإنك تنقطع مع خصمك وأنت تعرف أنك المحق ، وتقطع خصمك وأنت تعرف أنك على خطأ ، فهى عبارات واهية ، ومقدمات دكاكة . نسأل الله تعالى السلامة . وإن قرأته للفرجة لا للحجة ، وللدنيا لا للآخرة ، فقد عذبت الحيوان ، وضيعت الزمان . وأما الثواب فايأس منه ولا تأمن من العقاب إلا بمثاب. ص ٢٤ من الكتاب المذكور ، ولا يخفى ما فى هذا الكلام من الأحكام العامة ، شأنه فى ذلك شأن كل من ابن قيم الجوزية وابن الصلاح قبله .

(١) نفس المصدر .

(٢) نفس المصدر .

عند الأحكام النظرية العارية عن الحجة والبرهان . لذلك نعتبر أن ما ساقه ابن قيم الجوزية فى هذا المقام ضعيف إذا ما قيس بما فعله أستاذه ابن تيمية ، حتى لقد أسرف أستاذه فى بعض المواضع ، فقد كان يدلل على الفكرة الواحدة بوجوه كثيرة ، كما رأينا ذلك بوضوح فى تدليله على بطلان الفرق بين الأوليات والمشهورات ، فقد دلل على ذلك بوجوه زادت على عشر(١) .

إننى أعجب كما عجب ابن حزم من قبل من أناس يقضون بأحكام نظرية على الأشياء وهم يتلون كتاب الله صباح مساء ، ويرددون قوله لرسوله صلى الله عليه وسلم بأن يقول للمخالفين : « ... ... هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين (٢) » . إن هذا هو المعيار الحق فى مقام التخاصم والاختلاف ، ليكون الحكم مؤيدا بدليله . وما كان لمثل ابن قيم الجوزية أن يغفل عن هذا ، وهو — فيما نعلم — من أشد الباحثين تدقيقاً ، وأعمقهم تفكيرا ، وأقواهم حجة ، وأغزرهم استقصاء وبحثاً (٣) ، وخروجه على منهجه فى البحث واضح كل الوضوح فى هذا المقام .

ثم يقرر ابن قيم الجوزية أن ذلك الشخص الذى أعجب بالمنطق ، صرح له بأنه سأل بعض رؤسائه ، وشيوخ أهله عن المنطق ، فكان جوابهم التقليدى أنه علم صقلته الأذهان ، وهذبته العقول ، فينبغى أن نتسلمه من أهله كما وضعوه ؛ كما أخبره أنه وقف على رد متكلمى الإسلام عليه وتبيين فساده ، وتناقضه ، كمصنف أبى سعيد السيرافى النحوى فى ذلك ، ورد القاضى أبى بكر الباقلانى ، والقاضى عبد الجبار ، والجبائى وابنه ، وأبى المعالى ، وأبى القاسم الأنصارى ، وكثيرين غير هؤلاء ممن لا يحصون(٤) .

ثم يرى ابن القيم أن أحسن ما كتب فى الرد على المنطق ، ما أودعه شيخ الإسلام ابن تيمية كتابيه الكبير والصغير — الرد على المنطقيين ، .

---

(١) أنظر : ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٤٠٢ — ٤١٧ .

(٢) أنظر : ابن حزم . التقريب لحد المنطق ص ٦ .

(٣) أنظر : د . عبد العظيم شرف الدين . ابن قيم الجوزية . عصره ومنهجه ، وآراؤه فى الفقه والعقائد والتصوف ص ١٥٢ .

(٤) ابن قيم الجوزية . مفتاح دار السعادة جـ ١ ص ١٥٧ .

ونقض المنطق — فقد أتى فيها بالعجب العجاب ، وكشف أسرارهم وهتك أستارهم ، ثم ينشد ابن القيم فى مبالغة ممقوتة :

واعجـباً لمنطق اليونـان	كم فيه من إفك ومن بهتـان
مخبـط لجيـد الأذهـان	ومفسد لفطـرة الإنسـان
مضطرب الأصول والمبانى	على شفا هار بناه البانى
أحوج ما كان إليه العانى	يخونه فى السر والإعلان
يمشى به اللسان فى الميدان	مشى مقيـد على صفوان
متصـل العثار والتوانى	كأنه السـراب بالقيعان
بـدا لعـين الظمىء الحيران	فأمـه بالظن والحسبـان
يرجو شفـاء غلة الظمـآن	فلم يجـد ثم سوى الحرمان
فعـاد بالخيبـة والخسران	يقـرع سن نادم حيران
قد ضاع منه العمر فى الأمانى	وعاين الخفـة فى الميزان (١)

وينكر ابن القيم حكم من يرى أن تعلم المنطق فرض عين ، أو فرض على الكفاية . والأولى بالمنطق فى نظره أن يسمى جهلا بدلا من أن يسمى علماً . ويردد ماردد كثيرون قبله ، من أن علوم المسلمين ومصنفاتهم فى كل فن ، قد اكتملت دون أن يراعوا فى ذلك قوانين المنطق ، وهاك نص عبارته : « وما كان من هوس النفوس بهذه المنزلة ، فهو بأن يكون جهلا أولى منه بأن يكون علماً ، تعلمه فرض كفاية أو فرض عين . وهذا الشافعى وأحمد وسائر أئمة الإسلام وتصانيفهم ، وسائر أئمة العربيةوتصانيفهم وأئمة التفسير وتصانيفهم ، لمن نظر فيها ، هل راعوا فيها حدود المنطق وأوضاعه وهل صح لهم علمهم بدونه أم لا ؟ بل هم كانوا أجل قدراً ، وأعظم عقولا من أن يشغلوا أفكارهم بهذيان المنطقيين . وما دخل المنطق على علم إلا أفسده ، وغير أوضاعه ، وشوش قواعده (٢) » .

---

(١) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٢) نفس المصدر .

ثم يردد ابن القيم ما ردده ابن تيمية ، من أن القياس المنطقى لا يثبت شيئاً خاصا لله سبحانه وتعالى ، لا فى وجوده ولا فى صفاته ؛ لأنه يثبت أموراً كلية ، تشترك أفرادها فى الحكم ، وجل جناب الحق أن يشارك غيره فى شىء . يقول ابن القيم : « الرب تعالى لا يدخل مع خلقه فى قياس تمثيل ولا قياس شمول يستوى أفراده . فهذان فرعان من القياس يستحيل ثبوتهما فى حقه عقلا ونقلا . أما العقل فكاستدلالنا على أن معطى الكمال أحق بالكمال ، فمن جعل غيره سميعاً بصيراً متكلماً حياً حكيما قادراً مريداً محسناً ، فهو أولى بذلك وأحق منه (١) » .

ويمضى ابن القيم فى شرح قياس الأولى وتطبيقه فى إثبات الكمال لله على أساس أن ما ثبت فى حق غيره من صفات هى منه ، فهو فى حقه أولى ، وكذلك ما تنزه عنه غيره من صفات النقص ، فتنزهه عنها أولى وأحق . ويرد ابن القيم كلام المناطقة فى تفريقهم بين الأوليات والمشهورات ، بما لا يخرج عن كلام ابن تيمية (٢) . مما يجعلنا نؤكد أن ابن القيم فى هذا المجال لم يأت بجديد قط ، فضلا عن إلقاء الأحكام غير مبرهن عليها . وننتقل الآن إلى الشخصية الأخرى التى أثر فيها ابن تيمية . وهو السيوطى .

٢ — السيوطى ونقد المنطق :

ليس للسيوطى آراء جديدة فى نقد المنطق . وغاية ما فعله فى هذا المقام أنه جمع آراء السابقين فى المنطق وعلم الكلام ، وأودعها كتابه الذى أطلق عليه اسم « صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام » . وقد أبان عن هذه الغاية فى مقدمة الكتاب فقال : « قد كنت قديماً سنة سبع أو ثمان وستين وثمانمائة . ألفت كتاباً فى تحريم الاشتغال بفن المنطق ، سميته « القول المشرق » ضمنته نقول أئمة الإسلام فى ذمه ، وذكرت فيه أن شيخ الإسلام ابن تيمية ، ألف كتاباً فى نقض قواعده ، ولم أكن إذ ذاك قد وقفت عليه (٣) » والذى يبدو من هذا الكلام ، أن السيوطى لم يتجاوز بهذا العمل

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٧٢ . لم يذكر ابن القيم القسم الثانى — وهو الاستحالة بطريق النقل—ولعله يقصد قوله تعالى « ليس كمثله شىء ، وهو السميع البصير » .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٦٢ .

(٣) السيوطى . مقدمة صون المنطق .

مرحلة الجمع والنقل . رغم ادعائه أنه قد عرف دقائقه . وأنه لم يبزه فيه إلا شيخه الكافيجى . كما يظهر منه من ناحية أخرى أن كتاب « صون المنطق » هو نفس كتاب « القول المشرق ... » مضافاً إليه ملخص كتاب ابن تيمية فى الرد على المنطقين (١) .

أما حكم الاشتغال به فى نظره فهو التحريم . وقد دافع السيوطى عن فتوى ابن الصلاح بكل حرارة ، يقول السيوطى فى ذلك : « ثم إن كثيراً من المخبطين ، والذين هم عن تحقيق العلم بمعزل ، لهجوا أن يقولوا : ما الدليل على تحريمه ، وما مستند ابن الصلاح فى إفتائه بذلك ؟ ونحو ذلك من العبارات. والعجب أنهم يناضلون عن المنطق ولا يتقنونه . ويدأبون فيه ، وفى أبحاثهم لا يستعملونه ، فيخبطون فيه خبط عشواء ، ولا يهتدون عند المناظرة والاستدلال إلا إلى عمياء . ولقد اجتمع بى بعض من قطع عمره فى المنطق . فرأى قول ابن الصلاح فى فتاويه : « وليس الاشتغال بتعلمه وتعليمه مما أباحه الشارع ، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين (٢) » فقال هذه شهادة على نفى فلا تقبل . فقلت : يا سبحان الله !! لا طريق أهل الشرع سلكتم ، ولا طريق أهل المنطق اعتمدتم. أما أهل الشرع فيقولون : « إن النفى إذا كان من أهل الاستقراء التام فانه يقبل ويعتمد . وقد جرى على ذلك أهل الحديث ، وأهل الفقه ، وأهل العربية ، لغة ونحواً وتصريفاً . وأهل البلاغة معانى وبياناً وبديعاً ، وأهل العروض فى مسائل يطول شرحها . وأما أهل المنطق فانهم يقولون : إن السالبة الكلية إنما تنقض بموجبة جزئية . وهو أن يقال : بل أباحه فلان الصحابى أو التابعى ، أو المجتهد ، فيحصل بذلك نقض كلام ابن الصلاح ، ولا سبيل إلى وجود ذلك عن أحد من المذكورين ، حتى يلج الجمل فى سم الخياط (٣) » .

---

(١) السيوطى . صون المنطق ص ١ ، ٢ . وانظر أيضاً مقدمة الدكتور النشار لهذا الكتاب فى طبعته الأولى ص (د) .

(٢) انظر فتاوى ابن الصلاح ص ٣٤ .

(٣) السيوطى . صون المنطق ص ٣٠٢ .

ودفاع السيوطى عن فتوى ابن الصلاح صحيح ، ولكن الذى ساقه ابن الصلاح ووافقه عليه السيوطى تعليلا لهذه الفتوى غير صحيح ، فليس عدم اشتغال الصحابة والتابعين والسلف من بعدهم بالمنطق دليلا على التحريم ؛ لأن معناه أن كل ما لم يشتغل به هؤلاء فهو حرام . ولو حاول هؤلاء بيان ما فى المنطق من الفساد ، كما فعل ابن تيمية ، بدلا من إصدار الأحكام لكان لهم شأن آخر . وقد يكون ابن الصلاح معذوراً فى ذلك ؛ لأن مزاجه وعقله لم يقبلا المنطق كما أثبت ذلك من قبل .

ونرجع إلى السيوطى فنقول : كان الأولى به — وقد ادعى الوصول إلى رتبة الاجتهاد ، والمعرفة الكاملة بقوانين المنطق — أن يسلك طريق ابن تيمية فيأتى على قواعده قاعدة قاعدة بدلا من اللجوء إلى حشد الآراء وإلقاء الأحكام.

ولكن الذى يظهر من تاريخ حياة السيوطى ، أن إيثاره هذا الطريق على غيره ، كان أيضاً رد فعل لإخفاقه فى تعلم المنطق وفهمه . ولقد قال هو عن نفسه « وقد كنت فى مبادئ الطلب قرأت شيئاً فى علم المنطق . ثم ألقى الله كراهته فى قلبى . وسمعت أن ابن الصلاح أفتى بتحريمه ، فتركته لذلك ، فعوضنى الله تعالى عنه علم الحديث ، الذى هو أشرف العلوم (١) » .

والذى أريد أن أصل إليه فى هذا المقام أنه فى ميدان النقد والمعارضة ينبغى ألا يلجأ إطلاقاً إلى الأحكام الفقهية . وقد رأينا من قبل ، كيف كان ابن تيمية يحرر أقوال المناطقة بفهم الخبير الناقد ثم يكر عليها . ولو سار كل من أتوا بعده ، أمثال ابن القيم والسيوطى ، على نفس الطريق الذى سار عليه ، لكان للمنطق شأن عظيم — كما يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق — وأخشى ما أخشاه على هؤلاء ، أن يقال عنهم « أن من يجهل الشيء يعاديه » .

وأخيراً فقد كانت ميزة السيوطى التى يحمد عليها ، هى جمعه وتلخيصه لآراء وكتب ربما يتعذر علينا الرجوع إليها فى غير كتابه وذلك بترتيب

---

(١) السيوطى . طبقات المفسرين ص ٦ ، والتراث اليونانى ص ١٦٥ . وهذا يناقض ما صرح به فى مقدمة صون المنطق من أنه لم يزه فيه إلا شيخه الكافيجى ، كما يذكر حسام الدين القدسى فى تعليقه على كتاب « بيان زغل العلم والطلب » للذهبى أن السيوطى قال فى شرح عقود الجمان : « نحن معاشر أهل السنة لا ننجس تصانيفنا بقذار المنطق».

تاريخي ، يبدأ بالإمام الشافعي وينتهي بابن تيمية . كما كان لتلخيصه لكتاب ابن تيمية « الرد على المنطقيين » ميزة عظيمة ، فقد حذف في ملخصه ، العناصر غير المنطقية ، التي كان يذكرها ابن تيمية على سبيل الاستطراد . وفي هذا يقول السيوطي في آخر ملخصه « هذا آخر ما لخصته من كتاب ابن تيمية . وقد أوردت عبارته بلفظه ، من غير تصرف في الغالب . وحذفت من كتابه الكثير فانه في عشرين كراسة . ولم أحذف من المهم شيئاً ، إنما حذفت مالا تعلق له بالمقصود ، مما ذكر استطراداً ، أو رداً على مسائل من الإلهيات ونحوها ، أو مكرراً أو نقضاً لعبارات بعض المناطقة وليس راجعاً لقاعدة كلية في الفن ، أو نحو ذلك . وإذا طالع كل أحد كتابي هذا « المختصر » . وهذا في نظرى صحيح ؛ لأن كتاب ابن تيمية — كما بينت من قبل — حشد هائل من المعارف المتنوعة ، يسوقها دون ترتيب ، ويذكرها ولو لم يكن لها أدنى صلة بالموضوع .

٣ — ابن الوزير الصنعاني :

أحد مفكري الشيعة المتأخرين ، وقف من المنطق الأرسطي — تحت تأثير موقف ابن تيمية — موقف المعارضة الشديدة ، ويختلف عن سابقه بأن معالجته للمشاكل تتخذ المنهج الخطابي أساساً لها ، فلم يعرض مشاكل المنطق لبيان ما فيها من فساد ، كما فعل ابن تيمية ، ولكنه اكتفى بسرد كثير من آيات القرآن الكريم ، في مواقف متعددة ، ويبن إفادتها للدلالة اليقينية . ويمثل هذا المنهج ، كتبه الثلاثة الآتية :

١ — ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان .

٢ — البرهان القاطع في إثبات الصانع وجميع ما جاءت به الشرائع .

٣ — إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق .

ولما كان أكثر هذه الكتب الثلاثة اتصالا بالموضوع الذى نحن بصدده ، هو الكتاب الأول ، فاننا سنكتفي به عن الكتابين الآخرين ، في بيان هذا الموقف . يبدأ ابن الوزير كتابه ببيان أن القرآن الكريم اشتمل على البراهين

---

(١) السيوطي . صون المنطق ص ٣٤٣ .

القواطع ، التى تفوق عظمتها ما ادعاه المناطقة من اليقين لبراهينهم ؛ لأنها تتصل بالنفع العام لكل مستويات البشر ، وقد خلت هذه الأدلة من فضول الكلام ، الذى يحير العقول والأفهام ، وهدفت إلى إصابة الغرض من أقرب الطرق . وقد جعل الله العلم بمحكمات القرآن نوراً ساطعاً يرفع كل ضلال ، ولم يكلف أحداً ما لا يعلمه من المتشابه غير الإيمان به ، دون محاولة لفهمه ، لأنه مما استأثر الله بعلمه (١) .

ثم يتكلم ابن الوزير — بأسلوبه الخطابى — عن ظهور طائفة فى زمانه وقفت من القرآن موقف من يخضعه للاصطلاحات العلمية ، فكان فى نظرهم غير صالح ليكون طريقاً للاستدلال اليقينى . وهناك نص عبارته فى هـــذا المقام : « أما بعد : فانه نبع فى هذا الزمان من عادى علوم القرآن ، وفارق فريق الفرقان ، وصنف فى التحذير من الاعتماد على ما فيه من التبيان فى معرفة الديان ، وأصول قواعد الأديان ، وحث على الرجوع فى ذلك إلى معرفة قوانين المبتدعة واليونان ، منتقضاً لمن اكتفى بما فى معجز التنزيل من البرهان ، مقبحاً لتلقى كثير من محكماته بالقبول والايمان ، لا جرم إن الله تعالى — وإن وصفه بأنه لقوم هدى — فقد وصفه بأنه على قوم عمى ، فحسبوه حين عموا عنه وصموا ، أنه يرجع إلى ذاته ، والخلل يعود بين آياته ، ولم يعلموا أن ذلك يخصهم ، لما فى قلوبهم من العمه والعمى ، والرداءة والردى» (٢) . ثم يسترسل ابن الوزير فى القول ، فيبين — بكلام غير دقيق فى إبراز المعنى — بطلان دعوى المخالفين قصور القرآن عن الوفاء بالدلالة على الربوبية ، والتوحيد والنبوات . ثم يردد كلام ابن تيمية ، فيرى أن هذا الموقف يخالف المعقول والمنقول وإجماع المسلمين . ثم يسوق تسعة أنواع من الآيات ، كلها تتجه إلى بيان عظمة القرآن الكريم وأسلوبه فى الاستدلال على المطلوب . ثم يستشهد بكلام الإمام على رضى الله عنه ، وبقية أئمة آل البيت ، فى الحث على اتباع سبيل القرآن ، ومخالفة غيره من الطرق ،

---

(١) ابن الوزير . ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان . ص ٧ (طبعة القاهرة بدون تاريخ ، نشرة الشيخ عبد الوصيف محمد . صاحب مكتبة الجمعية العلمية الأزهرية المصرية الملايوية) .

(٢) نفس المصدر ص ٨ .

فى النظر والاستدلال . ثم يرد ابن الوزير قول المخالفين : أن المراد بالنظر الوارد فى القرآن الكريم ، نظر مخصوص ، ينبنى على مقدمات مرتبة مركبة تركيباً مخصوصاً ، على وجه ينتج العلم على سبيل اليقين . فيرى أن هـذا تفسير مخصوص لمعنى النظر أما معناه الحقيقى فى نظره — فهو توجيه الفكر إلى موضوع ما ليصل من ورائه إلى علته البعيدة ، وليس الوصول إلى الحقيقة عقيب هذا النظر إلا بتوفيق من الله تعالى ، وهبة منه ، ويقرر ابن الوزير أن هذا ما عليه أكثر نظار المعتزلة ، وينقل عن الشيخ مختار بن محمود المعتزلى أنه قال فى كتابه « المجتبى » فى حد حقيقة النظر : أنه تجريد العقل عن الغفلات ، كما نقل حكاية الشيخ مختار عن شيخه محمود الملاحمى أنه لا يشترط فى العلم بالله ، أن ينبنى على المقدمات المنطقية والأساليب النظرية (١) .

وما ذكره ابن الوزير فى بقية كتابه يسير على هذا النحو ، وهو — كما نلاحظ مما قدمنا ومن عنوان الكتاب — يتصل بالأسلوب ، لا بالحقيقة العقلية . فانه من الثابت لدى المحققين أن الحقيقة العقلية للأدلة — وان اختلفت صورها وأشكالها — ترجع فى النهاية إلى معنى واحد ، وهذا ما تكلمنا عنه عند حديثنا عن ابن تيمية ، وكون القرآن له خصائصه المعينة فى إيراد الأدلة أمر لايعارض فيه ، وإلا أصبح كتاباً عادياً . ولكن الذى أريد أن أفهمه من هؤلاء المتعصبين جميعا هو : ما هو المنهج الصحيح الذى أستطيع به أن ألزم الخصم إذا كان مكابرا لا يؤمن بالآيات؟إن قيل بأن الآيات لها نظامها الخاص فى سوق الدليل دون أن تتخذ شكلا من أشكال الأدلة المنطقية ، قلنا : هل هذا النظام الخاص يخضع لحقيقة عقلية مقررة أولا يخضع ؟ إن قيل بالأول : قلنا الخلاف بين أدلة القرآن والمنطق حينئذ فى الصورة لا فى الحقيقة ، والمعول عليه فى العلم هو الثانى وعلى هذا فلا خلاف إطلاقاً (٢) ، وإن قيل

---

(١) **نفس المصدر ص ٤٩ .**

(٢) بينا من قبل ، كيف استخرج الغزالى صور الأقيسة من القرآن الكريم . وكيف بين **أن** القرآن الكريم مبناه على الحذف والايجاز . وأن هذا العمل لم يكن قسراً للآيات واخضاعها لأنماط الاستدلال المنطقى ، بل كان أمراً طبيعياً ، وليس ، هذا بمستنكر على كتاب يخاطب جوانب النفس المتعددة .

بالثانى — وهذا ما أستبعده — فان الدليل القرآنى — والحالة هذه — يكون خارجاً عن صورة الدليل العقلى ، إلى معنى القسر والاجبار .

وهناك حقيقة أخرى ينبغى التنبيه إليها . هذه الحقيقة تتصل بطبيعة الدين نفسه . فاذا كانت إرادة الله ، اقتضت أن يكون الدين الإسلامى آخر الأديان السماوية ، التى تنزلت لتنظيم حياة البشر جميعاً فى نطاقيها — الزمانى والمكانى — فان ذلك يقتضى أن يكون لحملة هذا الدين من الحصافة والذكاء ما به يستطيعون تبليغ كلمته ، بالأسلوب الذى يفهمه المخاطبون . وقد ذكرت من قبل أن جميع البلاد التى دخلها الإسلام فاتحاً ، كانت تدين بالولاء للثقافة اليونانية المنظمة بمعيار المنطق . كما ينبغى ألا يغيب عن أذهاننا — نحن الذين نتصدى لحمل رسالة السماء وتبليغها إلى الناس جميعاً — أنه ما من يوم إلا ويكشف فيه العلم عن جديد ، وقد خدعت هذه الكشوف كثيراً من الناس ، حتى ضلوا الطريق السوى ، وتنكبوا المحجة البيضاء ، وكم من آية لله سبحانه بين أيديهم يمرون عليها ، وهم عنها معرضون ، فلا مطمع فى إقناع هؤلاء بطريق الاستدلال بالنصوص المباشرة ، إلا أن تكون مسوقة فى قالب يبعد بها عن أن تكون نصاً ، وإلا أصبح الأمر كمن يحتج على دعواه بنفس الدعوى .

ويطيب لى فى هذا المقام أن أذكر بالتقدير والإعجاب ، ذلك العقل المتفتح ، وتلك الروح العلمية الخالصة ، التى لم يروعها إبعاد النص الدينى عن مجال الاستدلال والاحتجاج — رغم الإيمان الكامل بقدسية النص وجلاله — واستبداله بمنهج العقل ، الذى يخضع له أطراف النزاع ، إذا اقتضى الأمر ذلك . تلكم هى روح أبى الفلسفة الحديثة «ديكارت» وما أروع ما علل به ذلك الفيلسوف لفكرته ، وكأنى به قد أحس أن هذا العمل قد يغضب بعض المتعصبين من رجال اللاهوت ، فقرر أن يهديهم كتابه الممتاز « التأملات » ولنستمع معاً إلى كلماته الوضاءة التى احتواها هذا الاهداء ، والتى صدر بها كتابه العظيم : « يدفعنى إلى تقديم هذا الكتاب إليكم ، سبب وجيه جداً ، ويقينى أنكم ستجدون حين تقفون على القصد منه سبباً وجيهاً كذلك ،

لتشملوه برعايتكم ، ولهذا رأيت أنى لا أستطيع أن أجد ما يشفع له عندكم خيراً من أن أبين لكم قصدى فيه بياناً موجزاً .

لقد كان رأيى دائماً أن مسألتى « الله » و « النفس » أهم المسائل التى من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة ، خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت ، ذلك أنه وإن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين ، وأن نعتقد بطريق الإيمان أن هنالك إلهاً ، وبأن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد ، فيقينى أنه لا يبدو فى الإمكان أن نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان ، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية . إن لم نثبت لهم أولا هذين الأمرين بالعقل الطبيعى . وحيث إن الغالب فى هذه الحياة ، أن تثاب الرذيلة أكثر مما تثاب الفضيلة ، فان أغلب الناس كانوا يؤثرون سبيل المنفعة على سبيل العدالة ، لو لم يردهم خوف الله ، أو توقع الحياة الأخرى .

ومع أن من الحق إطلاقاً أنه ينبغى أن نعتقد بوجود الله ، لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة ، وأنه ينبغى من جهة أخرى أن نؤمن بالكتب المقدسة ، لأنها جاءت من عند الله ، وذلك لأنه لما كان الإيمان هبة من الله ، فان الموجود الذى يهبنا من فضله ما يعيننا على الاعتقاد بالأشياء الأخرى ، يستطيع أيضاً أن يهب ذلك الفضل ، ليعيننا على الاعتقاد بوجوده ، إلا أننا نستطيع أن نعرض ذلك على الكافرين ، فانهم قد يتوهمون أن الاستدلال على هذا النحو وقوع فى الغلط الذى يسميه المناطقة دوراً (١) » .

إن الأمر — فى نظرى — لا يتجاوز القول بأن موجة من الحماس الذى يطغى على التفكير المتأنى هى التى تسيطر على نفس هؤلاء ، ولا أدرى كيف يفهمون قول الله سبحانه : « فاعلم أنه لا إله إلا الله (٢) » إذا كان قد جعل العلم أساساً لتوحيده الذى هو فرع عن وجوده ؟ إن هؤلاء لا يملكون

---

(١) **ديكارت . التأملات ص ٢٧–٢٨** . الترجمة العربية . للدكتور عثمان أمين (طبعة القاهرة ١٩٥٦ م) . ولعل من الأنصاف أن أشير هنا إلى أن هذه الفكرة وجدت فى نطاق الفكر الإسلامى لدى كثير من المفكرين ، وخاصة أولئك الذين يجعلون النظر أول ما يجب على المكلف. انظر : الجوينى ، الإرشاد ص ٣ . والقاضى عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة ص ٣٩ .

(٢) سورة محمد ٤٧ : ٤٩ .

أن يقولوا : إن المراد بالعلم هنا هو النص الديني ، لأنه قلب للحقائق — كما أشار ديكارت — إذ كيف أستدل بنص لم يثبت وجود قائله بعد ، على نفس وجوده أو وحدانيته ؟ لم يبق إذن إلا التسليم بأن المدخل الحقيقي للاستدلال على الألوهية إنما يقوم على أساس عقلي . (١)

وليس بلازم أن تكون أدلة العقول كلها أدلة برهانية ، إذ لو كانت كلها كذلك وكانت النجاة متوقفة عليها ، لقلت النجاة وقل الناجون — كما يقول الغزالي — ولكن المطلوب في كل مقام بحسبه . فقد يحصل التصديق بالأدلة المشهورة التي لا ترقى إلى درجة البرهان ، كما يحصل بالأدلة الخطابية. وقد يحصل لمجرد السماع ممن حسن فيه الاعتقاد ، أو يحصل بالتواتر ، أو إذا كان الدليل قولا يناسب الطبع والأخلاق (٢) .

وإذا كان تعدد هذه الأدلة وتنوعها هو من مقتضى الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، فالقول بمعارضته قول بمعارضة الفطرة ، وهذا أمر لا يقره عقل ولا نقل،يقول سبحانه : « فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله (٣) » .

ويبدو أن روح التعصب هي التي ساقت ابن الوزير إلى هذا الموقف ، على الرغم من إيراده لكثير من آيات القرآن الكريم ، التي يمكن عند التدقيق فيها تخريجها على قواعد المنطق النظري . ولكن هذه الروح لم تبلغ ما وصل إليه أولئك الذين يرون أن الاشتغال بالمنطق حرام ، ممن ذكرناهم من قبل ، غاية ما هنالك أن القرآن في نظر صاحبنا له أسلوبه الخاص في إيراد الأدلة ، يخالف أسلوب المنطق ، وهذا أمر نقره عليه ، وقد بينت من قبل أن الاختلاف في الأسلوب لا يعني الاختلاف في الحقيقة العقلية .

إذا تقرر هذا فأقول : ليس في كلام ابن الوزير ما يفهم منه معارضته للمنطق كحقيقة عقلية ، ولكن الأمر يتصل باللغة أولا وأخيراً . ولعله يشير بهذا إلى الفكرة القائلة باستناد أساليب القرآن على وضوح اللغة العربية ،

---

(١) انظر : القاضي عبد الجبار . شرح الأصول الخمسة ص ٨٨ .

(٢) انظر بالتفصيل : الغزالي . إلجام العوام عن علم الكلام ص ٣٨–٤٠ .

(٣) سورة الروم ٣٠ – ٣٠ .

بينما تستند أساليب المنطق اليونانى على عبقرية اللغة اليونانية ، واللغتان مختلفتان فى خصائصهما ، فحدث الاضطراب حين أريد تطبيق منطق اليونان فى نطاق اللغة العربية (١) . وعلى كل حال فأثر ابن تيمية واضح كل الوضوح فى موقف الصنعانى . بحيث يردد كثيراً من أفكاره ، كما يشير إليه فى بعض المواقف مستشهداً بكلامه . والآن ننتقل إلى شخصية معاصرة كان لابن تيمية أثر واضح فى موقفه من المنطق .

٤ — الدكتور على سامى النشار :

كانت الصورة الأولى لموقف الأستاذ الدكتور النشار من المنطق الأرسطى بحثه الذى تقدم به لنيل درجة الماجستير سنة ١٩٤٢ . والذى بين فيه —بعمق—حقيقة المنهج الاسلامى ، لدى مفكرى الاسلام الحقيقيين ، علماء الأصولين — أصول الدين وأصول الفقه — وقد كان الفضل فى توجيه النظر لهذا البحث راجعاً إلى تلك الشخصية العظيمة ، التى كان لها الفضل فى توجيه نظر كثير من الباحثين إلى الرجوع إلى الفكر الإسلامى فى مصادره الأصلية ، لتعرفه واكتشاف ما فيه من حقائق ، شوهتها أفهام المستشرقين ، وأذنابهم ممن يتبعونهم فى منهج البحث . ونعنى بتلك الشخصية رائد الفكر الفلسفى الاسلامى الحديث «الشيخ مصطفى عبد الرازق» .

والذى يعنينا من بحث الدكتور النشار هو القسم الخاص بابن تيمية ، وموقف الدكتور النشار من نقد ابن تيمية للمنطق . ولقد تطورت رسالة الدكتور النشار من صورتها الأولى إلى كتاب ضخم ، احتوى على كثير من الأفكار والآراء ، هى فريدة فى بابها ، لا سيما تلك الأفكار التى بين من خلالها سبق مفكرى الاسلام إلى كثير من الآراء التى عرفت حديثا فى نقد المحدثين للمنطق .

---

(١) د. على سامى النشار . مناهج البحث ص ٣١٠ . وقد بينت من قبل كيف كانت اللغة العربية أداة دقيقة للتعبير عن المصطلحات الفنية فى المنطق . الأمر الذى يجعل هذه الفكرة لا مبرر لها . ويظهر أن العلة الحقيقية وراء هذا الموقف لدى الصنعانى هى كون المنطق علماً ليس إسلامى النشأة . وأن واضعه رجل وثنى . وهذا فى نظرى حكم على أمر عرضى ، لا على حقيقة جوهرية .

أما موقفه من ابن تيمية ، فقد ظهر فى مجرد العرض لآرائه فى نقد المنطق دون محاولة لتقويم هذا الموقف ، وبالرغم من ذلك ، فقد وضع الدكتور النشار يده على بعض المواقف الضعيفة فى هذا النقد ، ولكنه لم يبرزها كاملة. ويبدو أن تعاطفه مع ابن تيمية فى هذا الموقف كان العلة الحقيقية لذلك .

ويؤيد هذا ما صرح به الدكتور النشار ، بعد أن ساق حجج ابن تيمية ضد الحد المنطقى فى مقاميه السالب والموجب من أنه :«ما من حجة من حجج ابن تيمية إلا ويمكن أن يرد عليه فيها بما رد هو على المناطقة من أنها تخالف بديهية العقل ، أو أنها مجرد وضع واصطلاح (١) » . ولا يخفى ما فى هـــذا الكلام من إجمال يخالف ما يقتضيه المقام ، من البيان والتفصيل ، لا سيما أنه كان لابن تيمية فى بعض حججه من الأصالة والموضوعية ما يضعه فى مصاف كبار المفكرين . كالذى رأيناه فى رده على المناطقة ، فى تفريقهم بين الذاتى واللازم ، وبين اللازم للماهية واللازم لوجودها . وقد بينت هذا فيما تقدم .

ولكن الحق يقتضينا أن نعترف بأن الدكتور النشار قد ربط بين موقف ابن تيمية فى الجانب الانشائى للحد ، وهو الذى يعتمد فيه على الحدود اللفظية ، وبين موقف بعض المحدثين والمعاصرين من مناطقة المدرسة الانجليزية أمثال : « جون استيوارت مل » و « جفونز » و « برتراند رسل (٢) » .

ولم يمنع حب الدكتور النشار لابن تيمية من مهاجمته فى بعض المواضع ، واتهامه بالسقوط ، إذا كان الأمر متصلا بالأشاعرة ، ونحن نعرف أن أبحاثه تفيض حرارة وغيرة على هذه الفرقة ، وتجلى هذا فى موقف ابن تيمية من منكرى الأسباب واتهامه إياهم بالانتساب إلى الجهم ، حيث جعلوا مرجع الاقتران إلى المشيئة ، من غير أن يكون بين السبب والمسبب ارتباط ضرورى عقلى . يقول الدكتور النشار : « ولكن ابن تيمية ما يلبث أن يسقط سقطة عظمى ، فيهاجم الأشاعرة وينسبهم إلى الجهم ، ولا يفهم موقف الأشاعرة » ثم يعلل ذلك بأن عداوته للأشاعرة قد أعمته ، وأغلقت

(١) د. على النشار . مناهج البحث . ص ٢٠٧ .

(٢) نفس المصدر . ص ٢١٢ .

فكره ، فذكر الأسباب ، وبهذا خرج ابن تيمية عن روح المذهب الاسلامى ، واعتنق أكبر الأفكار التى يقوم عليها المنطق الأرسطاليسى (١) . وتحقيق المسألة قد ذكرتها فى مكانها فيما تقدم ، ولكن الذى أريد أن أشير إليه هنا هو أن الدكتور النشار جعل معيار الموافقة والمخالفة لابن تيمية راجعاً إلى موقفه الفكرى من مسألة السببية ، لا إلى الحقيقة الموضوعية ، الأمر الذى يخول لنا أن نردد كلام الدكتور النشار ولكن فى اتجاه مضاد فنقول : إن حب الدكتور النشار للأشاعرة ، هو الذى جعله يقف هذا الموقف . ولا أظن أن الدكتور النشار قد فاته ما قرره ابن تيمية من أن القول بالأسباب والعلل هو ما عليه جمهور العقلاء من المسلمين وغير المسلمين . أهل السنة من أهل الكلام والفقه والحديث والتصوف ، وغير أهل السنة من المعتزلة وغيرهم ، فيثبتون الأسباب ويقولون : كما يعلم اقتران أحدهما بالآخر ، فيعلم أن فى النار قوة تقتضى التسخين ، وفى الماء قوة تقتضى التبريد (٢) » .

وإذا كان هذا حقاً هو موقف هؤلاء من مسألة السببية ، فكيف يدعى الدكتور النشار أن ابن تيمية بهذا الموقف قد خرج عن روح المذهب الاسلامى . واعتنق المذهب الأرسطى ؟ حقاً لقد خالف ابن تيمية الأشاعرة فى هذا الموقف ، وليس هؤلاء هم أكثر الفرق تمثيلا للروح الاسلامى من غيرهم من بقية الطوائف التى ذكرها ابن تيمية . فكان الأولى أن يتهم ابن تيمية بالخروج عن روح المذهب الأشعرى لا المذهب الإسلامى .

انى لا أتجاوز الحقيقة إذا قلت : إن موقف من يثبت الأسباب أكثر قرباً من روح الإسلام من موقف من ينكرها ، وما كان الله ليعجزه أن يكون هو السبب المباشر لجميع ما يحدث فى هذا الكون ، ولكن شاءت حكمته أن يودع فى أحد طرفى الظاهرة قوة الفعل وفى الآخر قوة الانفعال ، حتى يكون ذلك ماثلا أمام الأعين فى عالم الطبيعة ، ثم ترجع الأسباب المباشرة فى النهاية إلى السبب الأول أو علة العلل .

وقد نطقت آيات القرآن الكريم بذلك فى أكثر من موضع ، ويكفى أن

(١) نفس المصدر . ص ٢١٨ .

(٢) ابن تيمية . الرد على المنطقيين . ص ٩٤ .

أذكر كمثل لذلك ، قوله تعالى فى بيان أن الماء سبب فى إخراج الثمرات من الأرض : « وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم (١) » فقد جعل سبحانه الماء سبباً مباشراً لإخراج الثمرات ، وكان مقتضى قول الذين يقولون بنفى الأسباب ، أن يقول سبحانه : « فأخرج عنده » أو أن تفسر بهذا المعنى ، وهذا ما لم يقله أحد من العلماء بالتفسير أو باللغة .

ولكن الدكتور النشار يعود فيرفع ابن تيمية إلى مصاف أولئك المفكرين العمليين التجريبيين . وهذا حق ، فان ابن تيمية — كما بينا من قبل — لو قدر لأفكاره فى هذا المجال أن توضع فى قالب منهجى لكان لها شأن آخر . ثم وقف الدكتور النشار من ابن تيمية موقف المهادنة حين رمى المنطقيين المسلمين بالكفر ، لقولهم بأن القضايا المتواترة لا تثبت إلا لمن علمها : مع أنه يعلم أن قول المنطقيين حق ، لأن الأمر يتصل بالحكم على هذه القضايا بالنسبة إلى القضايا الأولية . وليس متصلا بتوجيه النظر إلى تحصيل اليقين فيها (٢) .

ثم أقر الدكتور النشار ابن تيمية فى نظرته إلى القضية الكلية ، تلك النظرة التى تفسر الكلية على أساس إحصائى مادى . مع العلم بأن الحق فى الحكم على موضوع القضية الكلية يقوم على الماهية لا على الماصدق . ثم ينتهى إلى أنه : « ما من قضية من هذه القضايا الكلية التى تجعل مقدمة فى البرهان . إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان (٣) » . مع العلم بأن القضية الكلية يتحتم وجودها لإيجاد الحد الأوسط الذى هو علة الإنتاج ، حتى لا يكون جارياً على سنن القسمة الأفلاطونية ، التى هى فى الحقيقة قياس عاجز .

أما موقف ابن تيمية من طرق الاستدلال المنطقية . فقد أقره عليه الدكتور النشار جملة وتفصيلا من الناحيتين المعنوية والمادية . ورغم ما فى كلام ابن تيمية من تحامل بيناه فيما سبق (٤) . وعلى كل حال ، فقد كان ابن تيمية أحد الروافد الثرة — بجانب الروافد الأخرى من أصولية وكلامية —

---

(١) سورة البقرة ٢ : ٢٢ .
(٢) د. على سامى النشار . مناهج البحث . ص ٢٢١ .
(٣) ابن تيمية . الرد على المنطقيين . ص ١٠٨ النشار . مناهج البحث ص ٢٢٣ .
(٤) د. على سامى النشار . مناهج البحث . ص ٢٣٩ وما بعدها .

التى صبت فى فكر الدكتور النشار ، هذا بجانب استعداده الخاص ، الذى استطاع أن يفرز لنا خلاصة موقفه النقدى للمنطق الأرسطى على صفحات كتابه الممتاز مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ، « الذى أثبت فيه — بحق — أنه كان لمفكرى الإسلام تفكيرهم الخاص ، قبل أن يفعل منطق أرسطو فعله ، كما رد فيه دعوى أولئك الأغرار الذين يدعون أن الفكر الإسلامى لا منهج له ، وأن المسلمين كانوا عالة فى المنهج على المنطق الأرسطى .

والحق أن الاتفاق فى الهدف لا ينهض أن يكون مبرراً قوياً لغض النظر عن الحقيقة العلمية ، فما كان ينقص من قدر ابن تيمية شيئاً أن يبين الدكتور النشار ما فى كلامه من تحامل فكل عمل بشرى فيه الصواب وفيه الخطأ ، بل إن وجهات النظر تختلف فى الشىء الواحد من شخص واحد فى وقتين مختلفين ، فضلا عن شخصين أو أشخاص . واختلاف النظر لا يفسد للود قضية — كما يقولون — لذا أعتبر ما خالفت فيه ابن تيمية وأستاذى الدكتور النشار لا يقلل من عملهما الممتاز ومجهودهما العظيم . فحسبهما شرف الغاية ونبل المقصد فقد أرادا — كمفكرين مسلمين — أن يثبتا للفكر الإسلامى منهجه الخاص . وهذا أمر يتصل بالمزاج النفسى بحيث لا يستطاع رده .

وإلى هنا أحسبنى قد عرضت ابن تيمية وأثره فى نقد المنطق عرضاً صحيحاً وافياً ، راجياً أن أكون قد أصبت الحق فيما وافقت فيه ابن تيمية أو خالفته ، ويكفى أن يكون مقصدى محاولة التزام الحيدة فى الموافقة والمخالفة ، قصداً للحقيقة العلمية وحدها ، فقد أشربت منذ البدء ، تلك المقولة المشهورة ، التى أملتها عبقرية أمير المؤمنين على بن أبى طالب والتى توشك أن تكون مثلا : « اعرف الحق تعرف أهله » ، فأبداً ينبغى أن يعرف الرجال بالحق ، لا أن يعرف الحق بالرجال ، كما يقول إمامنا الغزالى .

وفى ختام هذا المبحث ، أريد أن أشير إلى حقيقة كنت قد ألمحت إليها من قبل ، وهى أن ابن تيمية ، قد أشار بعمق إلى أصول المنهج التجريبى ، حين قرر أن الحس أساس المعرفة ، وأن الجزئيات هى وحدها الموجودة خارج الذهن . وكان ذلك كله على حساب المنطق الصورى ، والتفكير

النظرى المجرد . ولولا هذه الروح العدائية للفلسفة النظرية التى كانت تتجاوز المناقشة الموضوعية إلى التكفير أحياناً ، لكان لعمل ابن تيمية شأن آخر .

وسنوفى هذا الكلام حقه عند كلامنا عن نتائج هذا المبحث .

والآن ننتقل إلى القسم الآخر من قسمى هذه الدراسة — وهو قسم علم الكلام — لنرى رأى السلفيين فى أهم مشاكله .

الجزء الثاني

علم الكلام

تمهيد

تبين لنا من خلال عرضنا لموقف السلفيين من المنطق ، أن النزعة العامة لرجال هذه المدرسة ، تريد أن تقف بالمنهج عند الحدالذى يرسمه ظاهر النص الدينى — قرآناً أو سنة — عند تناوله لمباحث العقيدة ، وهو ما يمكن أن يطلق عليه اسم « المنهج النصى » ، وهو المقابل « للمنهج العقلى » ، الذى تعتمد عليه بعض المدارس المخالفة ، فى دراستها للعقائد ، كالذى ظهر بوضوح لدى مدرسة المعتزلة ، ثم فى مدرسة الأشعرى إلى حد ما ، ويقابله من جهة أخرى « المنهج الذوق » الذى يسير عليه الصوفية فى هذا النطاق . وكلا المنهجين يتخذ من مسألة التأويل لظاهر النص أساساً له ، حين يتعارض مع مقررات العقل فى نظر الأولين ، أو حين تضيق اللغة عن التعبير عن المعنى الإلهى ، والذى يستلزم لغة خاصة واستعداداً خاصاً ، فى نظر الآخرين.

وهذه الدراسة التى نقدمها لمدرسة السلفيين وموقفهم من علم الكلام ، هى تقويم لتطبيق منهجهم فى هذا المجال ، من ثم يتبين لنا أن الارتباط بين قسمى البحث جد متين ، متانة الارتباط بين النظرية وتطبيقها .

وإذا كان تقرير المنهج فيما سبق من الدراسة — فى القسم الأول — قد نحا نحو الإجمال دون التفصيل ، فان الأمر يقتضينا فى هذا القسم ، تفصيل هذا المنهج ، ثم تطبيقه على بعض المشاكل الظاهرة فى مجال العقيدة ، عند متقدمى رجال المدرسة ومتأخريهم . لذا نرى أن طبيعة هذا القسم تحتم أن يدرس فى بابين أحدهما يبحث المنهج تفصيلا ثم يطبقه على بعض مشاكل العقيدة لدى متقدمى المدرسة ، والثانى يتناول تطبيقه عند متأخرى رجالها .

وفى خلال هذه الدراسة سنكشف باختصار عن العلاقة بين منهج هذه المدرسة ومناهج المدارس الأخرى ، وسيظهر ذلك بشكل واضح فى التطبيق وسيكون موقفنا فى كل قضية من قضايا البحث ، هو ما أخذناه على أنفسنا

قبلا ، وهو الحيدة التامة فى تقرير الآراء والحكم لها أو عليها ، وذلك بمقدار ما فى أدلتها من اتساق مع الحقائق العقلية المقررة .

وسنبدأ أولا بدراسة المنهج السلفى ، وسنجعل هذه الدراسة تحت عنوان « السلف والسلفية دراسة للمنهج والتطبيق » ثم بعد ذلك نتناول فى الباب الثانى المنهج وتطبيقه لدى السلفية المتأخرة (ابن تيمية وابن قيم الجوزية) .

وإذا كان المفهوم من عنوان البحث أن فى الواقع علاقة نسب بين منسوب إليه ومنسوب ، أى بين سلف وسلفية ، فان الأمر يقتضينا أن نشير إلى ما بيناه فى التمهيد لهذا البحث ، من أن مفهوم السلف يطلق على أولئك الذين يذهبون فى تقرير العقائد مذهب ظاهر النص ، دون التعمق فى البحث مع التفويض فيما يوهم ظاهره التشبيه ، لعدم قدرة العقل على إدراك الحقائق والكيفيات ، فى الأمور الغيبية ، لأن ذلك طور فوق طاقته ، ولأن ظاهر قوله « وما يعلم تأويله إلا الله (١) » ، يفيد الخضوع والاستسلام دون التعمق والبحث .

وبهذا المفهوم الجديد ، يتبين لنا أن الأمر فى إطلاق السلف والخلف لا يقوم على التعاقب الزمنى بين المتقدمين والمتأخرين فى تقرير العقائد . كما هو المفهوم لغة ، وكما درجت عليه كتب علم الكلام التقليدية — فليس هناك فى الواقع نقطة محددة تصلح أن تكون فاصلا دقيقاً بين السلف والخلف . وبهذا يتبين لنا أن المفهومين قد يتداخلان زمنياً ، لأن الاختلاف الحقيقى بين السلف والخلف — كما سنبينه — إنما هو بالإجمال والتفصيل فى القضية الواحدة ، مع الاتفاق فى الأساس .

وإذا كان تنظيم البحث يحتم علينا أن نصطلح على اختيار نقطة بدء تفصل بين المنسوب إليه والمنسوب ، فاننا سنصطلح على اتخاذ منهج الإمام أحمد ابن حنبل فى تقرير العقائد أساساً للسلفية ، والسبب فى ذلك راجع إلى ما عرف لدى كثير من الدارسين ومؤرخى الفرق ، أن الإمام كان يذهب

---

(١) آل عمران ٣ : ٧ — ويفسر كثير من أصحاب هذه المدرسة الآية بوجوب الوقف على لفظ الجلالة ، حتى يتحقق بذلك أن الراسخين فى العلم ينبغى أن يجعلوا المتشابه محل إيمان لا مجال للعقل فيه ، فضلا عن غيرهم ، وأن المتشابه انما جاء لاختبار الإيمان . انظر : السيوطى . صون المنطق . ص ١٦ . وانظر أيضاً الاتقان جـ ٢ ص ٢ .

فى منهجه مذهب المحافظة على المنهج النصى . كما كان ذلك شأن السلف — أى أنه كان يحافظ على تحقق الانتساب إليهم ، ولأنه من ناحية أخرى كان إماماً لأتباع حاولوا اقتفاء أثره فى هذا السبيل ، بحيث أصبح يمثل بالنسبة لهم أستاذاً لمدرسة ، ولأنه من ناحية ثالثة ضل فى فهمه بعض أتباعه على مر القرون ، مع تمسكهم بالانتساب إليه — فأساءوا إلى المدرسة إساءة فاحشة — حيث وقعوا تحت تأثير المدارس الأخرى ، كما سنرى عند دراستنا لابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية .

وسوف نكشف أثناء الدراسة ، عن المؤثرات الداخلية والخارجية لآراء رجال هذه المدرسة ، وتطور هذه الآراء خلال التطور فى مناهج المدارس الأخرى .

وسيشمل الباب الأول وهو « السلف والسلفية : دراسة للمنهج والتطبيق » على الفصول التالية :

١ — السلف ومنهجهم فى تقرير العقائد .
٢ — السلفية الحقيقية كما يصورها منهج الإمام أحمد .
٣ — الخارجون على سلفية الإمام أحمد من المتقدمين .

وأما الباب الثانى وهو : « السلفية المتأخرة »(ابن تيمية وابن قيم الجوزية) فيشتمل على الفصول التالية :

١ — ابن تيمية ومنهجه فى تقرير العقائد .
٢ — العلاقة بين منهج ابن تيمية ومنهج الإمام أحمد .
٣ — ابن تيمية والمدارس الأخرى .
٤ — متابعة ابن قيم الجوزية لابن تيمية .

البــــاب الأول
السلف والسلفية : دراسة للمنهج والتطبيق

الفصـــــل الأول
السلف ومنهجهم فى تقرير العقائد

من الظواهر النفسية التى يخضع لها المجتمع ، الذى يتلقى ديناً من الأديان السماوية ، أن المرحلة الأولى لنزول دستور الدين الجديد ، يغلب عليها طابع التسليم والانقياد ، لظاهر النصوص الإلهية ، دون محاولة تفهمها ، وإخضاعها لمقاييس العقل ، وخاصة ما يتعلق منها بأمور العقيدة ، مما لا مجال للعقل فيها . وهذا راجع إلى عدة أسباب لعل أهمها : الخواء الروحى الذى ينتاب المجتمعات حينما تكون على فترة من الرسل .

وليس معنى هذا أن العقل وما انطوى عليه من تطلعات إلى الغوص وراء معرفة علل الأشياء الظاهرة والخفية ، قد ولى وترك مكانه للتسليم المطلق ، ولكنه يكمن وراء التسليم والإذعان ، إلى أن تتاح له الفرصة للظهور من جديد . والعوامل التى تتيح للعقل أن يزاول مهمته سنتحدث عنها فيما بعد ، عند حديثنا عن أسباب نشأة علم الكلام . أما العوامل التى تجعله يكمن وراء التسليم لظاهر النص فأظهرها — مع ما ذكرنا — انبهار النفس البشرية بكل جديد ، يطغى على المتوارث والمألوف من القيم والعادات والاعتقادات . وهذا وإن كان سبباً عاماً إلا أن بجانبه أسباباً أخرى منها : أن فترة التصحيح لما توارثته الأمة من المعتقدات ، التى تعقب بدء نزول الرسالة مباشرة ، تسد على المجتمع — غالبا — كل مجال للنقاش ، وذلك بما تقدم من أدلة على خطأ ما هم عليه أولا ، وصحة العقائد التى يدعو إليها الدين الجديد ثانياً ، ومنها أيضاً أن شخصية الداعى يكون لها من التأثير النفسى والخلقى على نفوس المتطلعين إلى الدين الجديد ، بحيث يجعل كل همهم الاقتداء به . ولعل من أبرز هذه العوامل أن المستوى الفكرى والاجتماعى للأمة التى يجىءإليها هذا الدين ، يكون فى درجة لا تؤهل أبناءها للمناقشة والتفهم ، ويبرر هذا ما عرف فى تاريخ الأديان من أن اتصال السماء بالأرض

لتبليغ رسالة من رسالات الله ، لا يجئ إلا عند الحاجة القصوى ، نفسية واجتماعية وعقلية .

وقد خضع من نزل فيهم القرآن الكريم لهذه الظاهرة ، فتلقوا العقائد فى مبدأ أمرهم تلقى المذعن المستسلم ، الذى لا يبحث — غالباً — فيما وراء ظاهر النص ، لأن ذلك يأتى فى مرحلة تالية لمرحلة تصحيح العقيدة . فمثلا : لم تبحث العرب عند نزول القرآن ، آيات الصفات وماماثلها من متشابه القرآن ، قبل أن تتبين عقيدتها الصحيحة فى الإله ، كما أن مناقشة القرآن لهم انحصرت فى شكل تصحيح العقيدة .

فاذا أضفنا إلى ما ذكرنا ، ما فى طبيعة الدين الإسلامى ، من الدعوة العالمية ، وما استتبع ذلك من سل حسام الحق ، ليفتح المتدينون به البلاد ، بجانب كلمة الحق التى يحملونها ليفتحوا بها مغاليق القلوب ، وأن ذلك لم يترك لديهم من الفراغ ما يجلسون فيه إلى القرآن جلسة الدارس الممحص ، لتبين لنا لماذا لم يختلف المسلمون فى صدر الإسلام حول مسائل العقيدة .

ولعلنا نلمح من خلال هذا العرض ، الفرق الواضح بين الإيمان والمعرفة فالأول محله القلب ، والثانية محلها العقل . من ثم نستطيع أن نقرر أن المتدينين فى الصدر الأول قد فقهوا النص الدينى — وخاصة ما يتعلق منه بأمور العقيدة — بقلوبهم قبل إدراكه بمقاييس العقل ، كالذى عرف فيما بعد لدى بعض فرق المتكلمين ، وتخريجهم نصوص العقيدة على مقتضى ما وضعوه من مقدمات عقلية .

وليس فى هذا القول نسبة لهم — أى المتدينين — إلى التجهيل ، كما فهم تقى الدين ابن تيمية ، حيث ذهب إلى أن القول بأن السلف لم يفهموا معنى المتشابه ، نسبة لهم إلى الجهل (١) ، وقد فاته أن التجهيل معناه : أن ننفى عنهم علم شىء فى مقدورهم أن يعلموه ، وحيث قد بان لنا الفرق — واضحاً — بين الإيمان والمعرفة فليس فى كلامه ما يمت إلى الحقيقة بصلة .

---

(١) ردد ابن تيمية هذا القول فى كثير من كتبه . انظر على الأخص « نقض المنطق » ص ١٢٩ ، وقد تابعه تلميذه ابن قيم الجوزية فى ذلك فصرح فى كتابه « مختصر الصواعق المرسلة » بمثل هذا القول .

وقد أبان مؤرخو الأديان من المحدثين عن حقيقة الفرق بين مصدر المعتقد ومصدر المعرفة . من ذلك ما يحدثنا به « جوستاف لوبون » فى كتابه « الآراء والمعتقدات » من أن « المعتقد هو إيمان ناشئ عن مصدر لا شعورى ، يكره الإنسان على تصديق فكر أو رأى أو تأويل أو مذهب جملة ، وإنه لا عمل للعقل فى تكوين المعتقد ، وإنه لا يأخذ فى تبرير المعتقد إلا بعد تكوينه ، نصف بالمعتقد كل ما هو من عمل الإيمان ، فمتى استعان المرء فى تحقيق صحة المعتقد بالتأمل والتجربة ، عاد المعتقد لا يكون معتقداً ، بل انقلب إلى معرفة . والمعرفة هى اقتباس شعورى عقلى ، قائم على الاختبار والتأمل ، والمعتقد والمعرفة لذلك أمران نفسيان يختلفان من حيث المصدر اختلافاً تاماً (١) » وقد جاء على لسان « كانت » ما يقرب من هذا ، فقد نقل عنه أنه قال : « اضطررت أن أوقف المعرفة ، كى آخذ مكاناً للايمان (٢) .

تقرير العقائد الدينية فى عصر نزول القرآن :

من المعروف أن القرآن الكريم ليس كتاباً فى العقائد ، على نمط الكتب التى تعالج مشاكلها بأساليبها المختلفة ، ولكنه قبل كل شىء كتاب هداية وإرشاد ، ومع هذا فقد احتوى على كثير من آيات العقائد وعالج مسائلها بمنهجه الخاص ، بمعنى أنه لا يسوق القضايا التى يعالجها — نفياً أو إثباتاً — سوقاً مجرداً جامداً ، بل كثيراً ما يشتق أدلته على الدعوى من الواقع المحس ، سواء كان محلى هذا الواقع ظواهر الطبيعة ، أو باطن النفس والشعور ، أو قضايا العقل المقررة التى لا يمكن له أن يحيد عنها .

واتخذ القرآن فى تقرير العقائد منهجاً ذا وجهين : أحدهما لهدم العقائد المتوارثة ، التى أضحت فى عالم المعتقد لا غذاء فيها للقلب والروح ، وثانيهما لبناء العقيدة الصحيحة ، التى تملأ جوانب النفس البشرية بالإيمان الصحيح .

---

(١) جوستاف لوبون . «الآراء والمعتقدات » ص ٧ — ٨ من الترجمة العربية . الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

(٢) د. محمد البهى . « الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى » ص ٤١ تعليق . وقد أفاض كثير من الكتب فى بيان هذا الفرق . ينظر على الأخص « الدين » للدكتور محمد عبد الله دراز ، و « ارادة الاعتقاد » لوليم جيمس ترجمة الدكتور محمود حب الله .

فأما الوجه الأول : فقد استعمل القرآن فيه منهج الجدل ، ضد أصحاب العقائد الفاسدة ، فناقش المشركين عبدة الأصنام ، والصابئة عبدة الكواكب والمجوس الذين يقولون بالهين ، أحدهما للنور والآخر للظلمة ، كما ناقش أصحاب الكتب السماوية ، كى يظهر ما أضحوا عليه من الانحراف عن الدين الحق ، والعقيدة الصحيحة ، وقد جمع القرآن الكريم الأديان التى كان للعرب اتصال بها حين نزوله ، فى الآية الكريمة : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ، إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شىء شهيد (١) » .

كان فى العرب — إذن — يهود ونصارى ، كما كان فيهم صابئة ومجوس . ثم كان فيهم مشركون ، وقبل هؤلاء جميعاً كان فيهم مؤمنون (٢) .

فأما المؤمنون : فهم بقايا ممن ألهموا الحنيفية ، من الذين يؤمنون بالله الخالق ، واليوم الآخر ، وينتظرون مجىء رسول يخرجهم من الظلمات إلى النور ، ونستطيع أن نتبين من هؤلاء — كما تحدثنا كتب التاريخ — زيد ابن عمرو بن نفيل ، وأمية ابن أبى الصلت ، وقس بن ساعدة الإيادى ، وعامر بن الظرب . وقد حملت إلينا كتب الأدب والتاريخ بعضاً من أشعارهم التى تفيض بحرارة الإيمان ، من ذلك قول أمية ابن أبى الصلت :

كل دين يوم القيامة عند الله إلا « دين الحنيفة » زور

وقول زيد بن عمرو بن نفيل :

فلن تكون لنفس منك واقية ... يوم الحساب إذا ما يجمع البشر

وقول قس بن ساعدة :

كلا بل هو الله إله واحد ... ليس بمولود ولا والد (٣)

ولا يمكن أن نغفل فى هذا المقام ذكر راهب النصرانية وعالمها الكبير « ورقة بن نوفل » الذى أدرك البعثة المحمدية . وقصته مع صحبه الذين ساحوا

---

(١) سورة الحج ٢٢ : ١٧ .

(٢) انظر بالتفصيل عقائد كل طائفة فى الملل والنحل للشهرستانى جـ ٢ ص ٢٤٤ .

(٣) نفس المصدر جـ ٢ ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

فى الأرض على وجوههم يلتمسون الدين الصحيح ، مما اشتهر فى التاريخ(١) .

وأما الصابئة :(٢) فيكاد يتم الاتفاق على أنهم كانوا يقرون بالألوهية ، ولكن لاعتقادهم التجريد فى ذات الإله — مع ما هم متلبسون به من الماديات— رأوا أنه من الواجب— كما يقول الشهرستانى —العجز عن الوصول إلى جلاله ، وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه ، وهم الروحانيون المطهرون المقدسون جوهراً وفعلا وحالة ، من ثم فزعوا إلى الهياكل — وهى الكواكب فعبدوها ، فهم فى الحق عبدة الكواكب (٣) .

وأما المجوس : فهم ثنوية ، أثبتوا للعالم أصلين مدبرين ، يقتسمان الخير والشر ، يسمون أحدهما إله النور والآخر إله الظلمة (٤) .

وأما المشركون : فهم طوائف مختلفة ، فطائفة منهم أنكرت الخالق والبعث والإعادة وقالوا بالطبع المحيي والدهر المفنى ، وقد عبر شاعرهم عن ذلك بقوله :

حيـــاة ثم موت ثم نشر حديث خرافـــة يا أم عمرو

كما روى عن شداد بن الأسود بن عبد شمس أنه قال فى رثاء كفار قريش الذين قتلوا يوم بدر :

يخبرنا الرسول بأن سنحيـــا وكيف حيـــاة أصداء وهام(٥)

وقد حكى القرآن الكريم عقيدتهم فى قوله تعالى : « وقالوا إن هى إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين (٦) » وقوله : « وقالوا ما هى إلا حياتنا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون »(٧) . وطائفة أخرى ، أقرت بالخالق ، وأثبتت حدوث العالم ، ولكنها أنكرت

---

(١) ابن هشام . السيرة ج١ ص ١٤٤ (ط . القاهرة سنة ١٣٤٦ ه) .

(٢) خالفت ترتيب الآية فآثرت ذكر « الذين هادوا » مع النصارى فيما بعد ، لأنهم أهل الكتاب الذين جاء الدين الجديد لتصحيح عقيدتهم .

(٣) الملل والنحل ج ٢ ص ٣ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٣ .

(٥) الشهرستانى . الملل والنحل ج ٢ ص ٢٤٦ .

(٦) الأنعام ٦ : ٢٩ .

(٧) الجاثية ٤٥ : ٢٤ .

البعث والإعادة . وقد صور القرآن الكريم عقيدتهم فى قوله تعالى : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم ، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم »(١) وطائفة ثالثة أقرت بوجود إله خالق ، وأثبتت حدوث العالم ، كما أقرت بنوع من الإعادة ولكنها أنكرت الرسل ، وعبدت الأصنام ، وزعمت أنها شفعاء لها عند الله فى الآخرة ، وهؤلاء هم دهماء العرب ، وقد تحدث القرآن عنهم بقوله : « والذين اتخذوا من دونه أولياء ، ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى ، إن الله يحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون ، إن الله لا يهدى من هو كاذب كفار » (٢) .

وقد وجد بجانب الطوائف التى ذكرناها صنف من الناس يعبدون الملائكة أو الجن لتشفع لهم عند الله ، ويزعمون أنها بنات الله ، وهم الذين أخبر القرآن عنهم فى قوله : « ويجعلون لله البنات — سبحانه — ولهم ما يشتهون » (٣) وقوله :«وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً ، أشهدوا خلقهم ، ستكتب شهادتهم ويسألون » (٤) .

ومن الملاحظ أن القرآن الكريم — وهو يصور عقيدة هذه الطوائف — كان يعقب على معتقد كل طائفة ، بدليل صحتها أو خطئها ، فمثلا فى الآية التى ذكرناها فى صدر هذا المبحث ، يصدرها بتعداد الطوائف ، ثم يذكر فى عجزها قوله « إن الله يفصل بينهم يوم القيامة » وفى هذا دلالة ضمنية على أن هؤلاء جميعاً ليسوا سواء فى المعتقد ، وأن الحق متعين فى إحدى هذه الطوائف وهى طائفة المؤمنين — هذا إذا جعلنا الفصل بينهم موجهاً إلى جميع الطوائف بما فيها طائفة المؤمنين ، أما إذا جعلناه موجهاً إلى الطوائف سواها ، فيكون الفصل بينهم يوم القيامة قائماً على عدم صحة معتقد كل طائفة منها ، وإن ظن أصحابها أنهم جميعاً على الحق .

---

(١) يس ٣٦ : ٧٨ — ٧٩ .
(٢) الزمــر ٣٩ : ٣ .
(٣) النحــل ١٦ : ٥٧ .
(٤) الزخــرف ٤٣ : ١٩ .

ثم نرى القرآن الكريم يعقب تفصيلا على عقيدة كل طائفة . فيصف قول أصحاب الدهر « بالظن » وليس بعده إثم فى مقام العقيدة ، وأن مذهبهم لم يقم على أساس علمى مقرر « ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون » . ثم يدلل على خطأ الذين ينكرون البعث ، بقياس الإعادة على النشأة الأولى بل هى فى نظر العقل أهون « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » « وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » (١) . ثم يصدر قول الذين يتخذون من دونه أولياء بقوله « ألا لله الدين الخالص » ثم يختمه بقوله « إن الله لا يهدى من هو كاذب كفار » إشارة إلى كذبهم وكفرهم فى قولهم . ثم يعقب على قول الذين يجعلون لله البنات بقوله « سبحانه » تنزيهاً له عن هذا القول ، ويبين أن الشهوة هى التى دفعتهم إليه . كما صرح بأن الذين يحكمون بأن الملائكة إناث ، لم يقم حكمهم على أساس من العلم — حسياً كان أو عقلياً — فيستفهم مستنكراً « أشهدوا خلقهم ، ستكتب شهادتهم ويسألون » .

ونستنتج من هذا كله ، أن القرآن الكريم كان يورد فى مناقضة الخصوم فى عقائدهم الفاسدة ، أدلة فسادها ، بحيث لا يستطيع العقل السليم والفطرة المستقيمة إلا الاعتراف والإذعان لهذه الأدلة .

وكان من الطبعى أن تتصارع هذه النحل وتتجادل ، وأن يكون ميدان العقيدة هو مسرح هذا الصراع ، وهذه مقدمة طبيعية لمجىء الدين الجديد بالعقيدة الصحيحة ، يقول الشافعى مصوراً هذا الصراع : : « فكان المجوس يدينون غير دين أهل الأوثان ، ويخالفون أهل الكتاب من اليهود والنصارى فى بعض دينهم ، وكان أهل الكتاب من اليهود والنصارى يختلفون فى بعض دينهم » (٢) .

وقد سجل القرآن الكريم حال أهل الكتاب واختلافهم فى العقيدة ، وضرب بعضهم البعض الآخر بقوله : « وقالت اليهود ليست النصارى على شىء ، وقالت النصارى ليست اليهود على شىء وهم يتلون الكتاب » ثم

---

(١) سورة الروم ٣٠ : ٢٧ .

(٢) الشافعى . الأم ج ٤ ص ٩٦ .

يبين أن هذا قول من لا علم له بقوله « كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم ، فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون (١)» وقوله : «وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم ، يضاهئون قول الذين كفروا من قبل ، قاتلهم الله أنى يؤفكون»(٢) وقوله : « ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا (٣) » .

وكان هذا الجدل يتناول بالضرورة شئون الألوهية والرسالة والبعث والآخرة ، والملائكة والجن والأرواح ، ويدعو إلى الموازنة بين المذاهب المختلفة فى تلك الشئون ، وقوى أمر الجدل فى ذلك العهد ، حتى تولدت لدى العرب نزعة ترمى إلى تلمس دين إبراهيم (٤) .

وهنا حقيقة ينبغى الالتفات إليها ، وهى أن القرآن وهو يجادل المخالفين ، كان لا يمد فى حبل هذا الجدل ، لأنه يقوم أساساً على الخصومة فى الآراء ، ولا يخضع لبدهيات العقل المقررة ، وخصوصاً لدى أصحاب العقائد الفاسدة ، لذا نراه يخاطب النبى بقوله « فان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون ، الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون (٥) » ، كما أمر رسوله بالجدل بالتى هى أحسن بقوله « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين (٦) » .

اتجاه القرآن إلى بناء العقيدة الصحيحة :

الوجه الآخر من الوجهين اللذين أشرنا إليهما فيما سبق — وهما اللذان يمثلان منهج القرآن فى تصحيح العقيدة وتقريرها — هو الجانب البنائى ،

---

(١) البقرة ٢ : ١١٣ .
(٢) التوبة ٩ : ٢٠ .
(٣) النساء ٤ : ٥١ .
(٤) انظر بالتفصيل سيرة ابن هشام : ج ١ .
(٥) سورة الحج ٢٢ : ٦٨ — ٦٩ .
(٦) النحـل ١٦ : ١٢٥ .

الذى يقوم على إرساء قواعد الاعتقاد الصحيح ، بعد تقويض الزائف من العقائد الفاسدة الموروثة . ولعلنا نلمس أن أخطر الاتجاهات انحرافاً بالعقيدة هو اتجاه أصحاب الدهر ، وهم الذين سماهم الشهرستانى « معطلة العرب (١) » . ثم يأخذ اعتقاد بقية الطوائف الأخرى دوره فى سلسلة المعتقدات المنحرفة حتى يصل إلى عقائد أهل الكتاب ، وهى التى يعتبر الدين الجديد امتداداً لها ، لولا ما شابها من انحراف وتغيير على أيدى أبنائها عندما ضلت بهم السبل وأعرضوا عن الطريق الصحيح .

من ثم رأينا القرآن يتجه أولا إلى إثبات أن للكون إلهاً خالقاً ، وأن القول بالطبع لا يقوم على حقيقة علمية مقررة — وفى هذا رد على الدهرية — ثم يتجه بعد ذلك إلى قضية التوحيد — وفى هذا رد على بقية الطوائف الأخرى ، من ثنوية ومجوس ومشركين ويهودية ونصرانية من بعض الجوانب حتى إذا ما وصل إلى هذا الحد ، فقرر منع المماثلة الحقيقية بين الخالق وجميع مخلوقاته ، وفى هذا رد على اليهود والنصارى ، فى الجوانب التى تشوب توحيدهم ، مثل قول الأولين بالتشبيه وأن عزيرا ابن الله ، ومثل قول الآخرين بالتثليث أو اتحاد اللاهوت بالناسوت على أى وجه كان الاتحاد ، كما أن فيه أيضاً رداً على أولئك الذين يزعمون أن الملائكة بنات الله .

فأما الأمر الأول : فقد بينه القرآن بأساليب مختلفة ، فتارة يدعو إلى لفت الأنظار إلى ما فى الكون من ظواهر طبيعية ، وإن هذه الظواهر لا يمكن أن يكون لها التأثير المستقل بالإيجاد ، حتى ليخيل للناظر أن هذه الظواهر الماثلة فى عالم العيان والواقع ، هى بمثابة شاهد حقيقى على أن لهذا الكون صانعاً . وقد جاء هذا على سبيل التحضيض تارة كما فى قوله تعالى : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت (٢) » وعلى سبيل الأمر مرة أخرى كما فى قوله « قل انظروا ماذا فى السموات والأرض وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون»(٣) . وقد تجىء على نمط المقررات العقلية

(١) الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٤٤ .
(٢) الغاشية ٨٨ : ١٧ — ٢٠ .
(٣) يونس ١٠ : ١٠١

فى القياس المقسم ، كما فى قوله « أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون (١) » وقوله « أفرأيتم ما تمنون ، أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » وقوله « أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون » وقوله « أفرأيتم الماء الذى تشربون ، أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون » وقوله « أفرأيتم النار التى تورون ، أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون (٢) » .

ثم يترقى القرآن بعد ذلك فى سوق الدليل ، فيجعل من المستقر فى فطرة النفس دليلا على أن للكون خالقاً فيقول : « وفى أنفسكم أفلا تبصرون» .

ومما هو جدير بالتنبيه إليه ، أن الهدف الرئيسى للقرآن فى هذا المقام كان فى إيقاظ شعور الإنسان ليدرك ما بينه وبين الخالق وبين الكون من علاقات متعددة ، كما يقول الدكتور محمد إقبال (٣) — وبهذا تظهر قيمة المنهج القرآنى فى الاستدلال على العقيدة ، بحيث لم ينح نحو القضايا المجردة الجامدة ، بل اشتق من الواقع الطبيعى والنفسى والعقلى أساساً لهذا المنهج .

وقد يتبين لنا الفرق بين منهج القرآن والمناهج الأخرى — كالتى التزمها المتكلمون فى إثبات العقائد — إذا ما قارنا بينهما ، فمثلا يستدل متأخرو المتكلمين على إثبات الصانع بمقدمات عقلية ، رأوا أنه لا يمكن الإنسان أن يبرهن على إثبات الصانع إلا إذا عرفها ، وأطلقوا على ذلك اسم « المطالب السبعة » ، وهى :

١ — إن العالم جواهر وأعراض ، وإن العرض شىء يزيد على الجوهر ، كشأن الحركة مع الجسم .

٢ — إن العرض لا يقوم بنفسه .

٣ — إن العرض لا يقبل الانتقال من محل إلى آخر .

٤ — إن العرض لا يكمن فى محله حتى يرد على محله عرض يضاده .

---

(١) الطور ٥٢ : ٣٥ — ٣٦ .

(٢) الواقعة ٥٦ : من الآية ٥٨ — ٧٢ وذلك بدون ذكر الآيات التى تعقب كل آية ذكرناها ببيان أن ذلك من صنع الله وقدرته ، ولم تجىء على سبيل الصدفة ، حتى يستقر فى قلب كل ذى فطرة سليمة أن لهذا الكون رباً .

(٣) تجديد التفكير الدينى ص ١٦ .

٥ — أن العرض لا ينفك عن محله .

٦ — أن القديم لا ينعدم .

٧ — أنه ليس هناك حوادث لا أول لها (١) . أى أنهم يعلقون القول بوجود صانع واجب الوجود مخالف للحوادث على بطلان الدور والتسلسل ، وهذا طريق ملتو — كما يقول الشيخ محمد عبده — وفى طريق إثبات الصانع متسع ، لنا فيه مندوحة عن ارتكاب هذه الأوهام (٢) .

وقد يعجب الباحث المنصف عندما يقرأ قول بعض هؤلاء المتكلمين « أنه بمعرفة المكلف لهذه المطالب السبعة ينجو من أبواب جهنم السبعة (٣) » و « لا يعرف هذه المطالب إلا الراسخون فى العلم (٤) » . فلو كان ما يراه هؤلاء حقاً للزم على قولهم أنه لن ينجو من النار إلا من قد أشرب طريقتهم الملتوية — على حد تعبير الأستاذ الإمام — حتى ولو كان فى ذلك إطفاء لجذوة الإيمان من القلوب ، وتحول العقيدة من معنى يملأ القلب والوجدان إلى مماحكات لفظية ، أو قضايا عقلية جافة ، لا تحض على عمل ولا تدفع إلى فضيلة . ولعل هؤلاء كانوا يعنون بذلك من ألجأته الضرورة إلى استخدام هذه الأساليب ، إذا كان فى مواجهة الذين لا يخضعون للنص الدينى ، خشية أن يرد قوله ، أو يرمى بالتحكم . وإذا صح هذا ، فالقول بتوقف النجاة من النار على معرفة هذه المطالب ، فيه تعميم ينبغى أن يخصص . كما أن القول بأنه لا يعرفها إلا الراسخون فى العلم ، فيه تعميم كذلك .

ولعل الحق فى هذا المقام ما صرح به الغزالى فى كتابه « إلجام العوام عن علم الكلام » فقد ذهب إلى أن التصديق غير موقوف على الأدلة البرهانية ، بل تتعدد مراتبه بتعدد استعداد الناس وطباعهم ، ويرى أن مستند من لم يعرف الأساليب الصناعية فى الاستدلال هو أدلة القرآن الكريم وما يجرى

---

(١) انظر : طريق القرآن فى العقائد . تأليف محمد أحمد العدوى ص د (الطبعة الأولى . القاهرة سنة ١٩٣٣ م) .

(٢) محمد عبده . حاشية على العقائد العضدية ص ١١ .

(٣) الشيخ السنوسى . انظر طريق القرآن فى العقائد .

(٤) الشيخ الباجورى . المرجع السابق .

مجرى ذلك ، مما يحرك القلب إلى التصديق (١) .

وأما اتجاه القرآن إلى إثبات الوحدانية . فقد اتخذ صوراً مختلفة أيضاً . فتارة يسوق الآية على سبيل الإخبار ، كما فى قوله تعالى : « وإلهكم إله واحد»(٢) .وأخرى يسوقها على سبيل الأمر للمتدينين — فى شخص النبى — كما فى قوله تعالى « قل هو الله أحد (٣) » وثالثة على نمط نفى التعدد كما فى قوله : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا (٤) » ثم يرد على الذين يقولون بأن له ولداً — مع القول بالتعدد — بقوله « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ، إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض ... (٥)»

ومما ينبغى الإشارة إليه أن هذه الآيات ، وإن جاءت على هذا النحو ، فانه يمكن أن يصاغ منها أدلة منطقية يقينية ، كما فى قوله « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » . وهى التى أخذ منها المتكلمون برهان التمانع (٦) . وليس بحق ما ذهب إليه بعضهم من أن هذه الآية دليل إقناعى لا برهانى على الوحدانية (٧) ، ودليلنا على ذلك أن تالى هذه الآية مرفوع بالمشاهدة — وهو الفساد—على فرض تحويلها إلى قياس استثنائى ، فيرتفع المقدم تبعاً لذلك — وهو التعدد — ويثبت ضده وهو تفرد الله سبحانه بالوحدانية .

وفى إثبات الوحدانية — كما جاء فى القرآن — نفى لما درجت عليه بعض الطوائف التى عددناها قبلا ، ممن كانوا فى هذا المقام لا ينزعون إلى التوحيد الخالص ، فلا إله سوى الله حقيق بالألوهية ولا يشاركه فيها غيره ، وليس فى حاجة إلى نصير من صاحبة أو ولد .

وعلى غرار ما قدمنا من إيضاح الفرق بين طريقة القرآن فى إثبات

---

(١) الغزالى . إلجام العوام ص ٤٢ (طبعة القاهرة سنة ١٩٣٢ م) .
(٢) البقرة ٢ : ١٦٣ .
(٣) الاخلاص ١١٢ : ١ .
(٤) الأنبياء ٢١ : ٢٢ (برهان التمانع) .
(٥) المؤمنون ٢٣ : ٩١ (برهان التوارد) .
(٦) العقائد النسفية ص ٥٥ .
(٧) نفس المصدر ٥٧ ء

الصانع وطريقة المتكلمين نرى أن القرآن هنا يتخذ المنهج الواضح الجلى ، المشتق من العالم المشاهد ، وضرورة العقل ، فالكون مع اختلاف ظواهره ، يسير حسب نظام معين وسنة لا تتبدل ، ولا يمكن أن يكون ذلك لأمر ذاتى ، فان مادة الكون صماء غير عاقلة ، ولا تأثير لها فى ذاتها فضلا عن تأثير بعضها فى البعض الآخر ، والنتيجة الطبيعية لهذا أن هذا الكون لا بد أن يكون خاضعاً فى نظامه لقوة واحدة عاقلة .

ولعل ما فى أدلة القرآن من توافق مع جوانب النفس فى الاستدلال ، ما حدا بفيلسوف قرطبة « أبى الوليد بن رشد » أن يقف من مناهج المتكلمين وطرقهم فى الاستدلال موقف المشكك ، لأنها طرق معتاصة ، وليس فى صناعة الكلام دفع ما يوجه إليها من اعتراضات ، من ثم أقام على أنقاض أدلة المتكلمين على إثبات الصانع ، دليلين استمدهما من القرآن الكريم ، هما دليلا العناية والاختراع (١) . وقد وجدنا صدى لهذا الموقف ، لدى فيلسوف الإسلام فى العصر الحديث ، الدكتور محمد إقبال (٢) .

وبعد تقرير الوجود الواجب بأدلته ، الوجدانية — كما بينا — يكون الخطب هيناً مع أولئك الذين يشوب توحيدهم نوع من النقص ، لذا نرى القرآن ينزع إلى نفى المماثلة الحقيقية بين الخالق والمخلوق ، وكان هذا النوع من الآيات قليلا بالنسبة إلى آيات إثبات الصانع ووحدانيته ، وهذا يدلنا على توافق القرآن مع مقامات الاستدلال ، وتنوع آياته بحسب كل مقام . وقد نفى القرآن المماثلة بين الله ومخلوقاته ، بمثل قوله تعالى : أفمن يخلق كمن لا يخلق (٣) » وقوله « هل تعلم له سميا (٤) » ، ثم ينفى المماثلة بشكل أكثر وضوحاً كما فى قوله : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير (٥) » .

فاذا جاوزنا هذا المقام إلى ما خاطب به القرآن الكريم — مما يتعلق

---

(١) ابن رشد . الكشف عن مناهج الأدلة ص ٤٥—٤٦ .
(٢) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ٣٦ ، ص ١٤٢ .
(٣) النحــل ١٦ : ١٧ .
(٤) سورة مريم ١٩ : ٦٥ .
(٥) الشورى ٤٢ : ١١ .

بذات الله سبحانه — المتدين على أساس صحيح ، نجده قد تحدث عن الله سبحانه باعتبارات مختلفة ، نذكرها على الوجه التالى :

أولا — باعتبار الذات : وصفه القرآن الكريم بأنه الأول والآخر والظاهر والباطن والقيوم والواحد والحى والمتعال ، والغنى والقهار والباقى والعظيم ، إلى آخر الأوصاف الذاتية التى اشتملت عليها آيات القرآن .

ثانياً — باعتبار صلته بالمخلوقات: وصفه بأنه الخالق البارئ المصور ، المبدئ المعيد ، والمحيى المميت ، إلى غير ذلك من النعوت التى تبين أنه الخالق المطلق ، المدبر الحكيم ، الذى لا قوة غير قوته ، ولا سلطان غير سلطانه .

ثالثا — باعتبار صلته بالإنسان : وصفه القرآن الكريم بأنه الرحمن الرحيم ، والغافر العفو ، والحليم الصبور والرؤوف الودود ، إلى غير ذلك من الأوصاف التى تجىء بهذا المعنى .

رابعاً — باعتبار علاقةالإنسان به : وصفه القرآن بأنه المهيمن الهادى الوكيل الولى ، الرازق ، الوهاب المجيب ، المعطى المغنى ، إلى غير ذلك من الأوصاف التى تدل على أن صلة العبد به صلة احتياج (١) .

وبجانب هذه الآيات التى وصفت الله بهذه الاعتبارات ، نجد غيرها تصفه بما وصف بهبعض خلقهفى مواضعاتهم اللغوية ،سواء كانت تدل فى الظاهر على لوازم الجسمية ، كاليد والجنب والعين ، وما شاكلها ، أو على معان نفسية كالرضا والغضب والمكر ، وما ماثلها . كما وجد فى أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يوافق القرآن فى هذا المقام .

ثم جاءت نصوص القرآن والسنة أيضاً ببقية العقائد الأخرى ، كالإيمان ، وأفعال العباد الاختيارية ومدى ما للعبد فيها بجانب قدرة الله ، كما تحدث القرآن عن النبوات والسمعيات المتعلقة بأمور الآخرة . بحيث نستطيع أن نقرر أن القرآن والسنة لم يتركا أمراً من أمور العقيدة إلا وبيناه ، مصداقاً لقوله تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم

---

(١) انظر بالتفصيل : د. محمد البهى . الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ص ٢٩—٣٠ .

الإسلام دينا (١) » .

وهنا حقيقة ينبغى التنبيه إليها ، وهى أن اللغة فى تعبيرها عن المعنى الإلهى، إنما تراعى فيها جانب المخاطبين بما هو معروف لديهم،حتى يكون خطاب الله إلى عباده مفهوماً ، وإلا كانوا غير مطيقين فهمه ، ولكن ذلك فى إطار من آيات التقديس حتى لا يسبق إلى الفهم ، المشابهة بين الله ومخلوقاته ، وهذا المعنى كان له دور خطير فى اختلاف الفرق حول فهم النص الدينى ، كما كان من الأسس الهامة فى نشأة علم الكلام .

وحيث صح أن المعنى الإلهى لا يمكن أن يعبر عنه إلا بلغة إنسانية ، وأن الاشتراك بين الله ومخلوقاته لا يتجاوز الاشتراك الاسمى فقط ، فان ذلك هو الذى جعل الرسول صلى الله عليه وسلم وصحبه يمرون على آيات المتشابه (٢) سراعاً دون أن تستوقفهم اللغة — كما حدث ذلك فيما بعد لدى الفرق المختلفة — لأنهم غلبوا آيات التنزيه . كما لم يغب عن شعورهم أن الحقائق التى لا مجال للعقل فيها — كحقيقة المتشابه — إنما جاءت لاختبار الإيمان ، كما صورته الآية الكريمة : « والراسخون فى العلم يقولون آمنا به(٣)».

---

(١) المـائدة ٥ : ٣ .

(٢) هذا هو حال المؤمنين . أما الذين لم يخالط الايمان شغاف قلوبهم ، فقد كانت لهم شبهات حول هذه المسائل وقد وصفهم الشهرستانى بأنهم خصماء أول زمان الأنبياء ، وقد نشأت شبهات المتأخرين من شبهاتهم ، حيث شرعوا فيما لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى . وسألوا عما عما منعوا من الخوض فيه ، والسؤال عنه ، وجادلوا بالباطل فيما لا يجوز الجدال فيه ، وقد ضرب الشهرستانى أمثلة لهؤلاء ، منها :

(أ) حديث ذى الخويصرة التميمى ، حيث اتهم الرسول صلى الله عليه وسلم بعدم العدل ، وقال له هذه قسمة ما أريد بها وجه الله . واعتبر هذا القول أساساً للخروج على الحق ، وقولا بالتحسين والتقبيح العقليين .

(ب) قول المنافقين يوم أحد : « هل لنا من الأمر من شىء » ، وقولهم « لو كان لنـا من الأمر شىء ما قتلنا ها هنا»؟ وما ذلك إلا بتصريح بالقدر .

(ج) قول طائفة من المشركين : « لوشاء الله ما عبدنا من دونه من شىء » وقول طائفة منهم « أنطعم من لو يشاء الله أطعمه » وما ذلك إلا تصريح بالجبر .

(د) طائفة جادلت فى ذات الله ، وهم الذين عناهم القرآن بقوله :«ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء ، وهم يجادلون فى الله وهو شديد المحال » (انظر : الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ٢٨) .

(٣) آل عمران ٣ : ٧ .

هذا هو الجانب النظرى للعقيدة فى عصر الرسول . أما الجانب العملى التطبيقى فقد حدثتنا عنه كتب الفرق . وقد أجمع المؤرخون للعقيدة على أن الرسول وصحابته لم يختلفوا حول مسائل العقيدة ، وإن اختلفوا حول كثير من مسائل التشريع ، لأن للعقل دخلا فى مسائل النوع الثانى — لتلمس علل الأحكام لقياس الأشباه والنظائر — دون مسائل النوع الأول ، لأنها أمور توقيفية ، من ثم نرى القرآن الكريم وهو يتحدث عن آيات الأحكام يوضح الاجابة على ما يدور فى أذهان المتدينين ،على غرار ما جاء فى قوله تعالى : « يسألونك عن الأهلة ، قل هى مواقيت للناس والحج (١) » وقوله «يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه . قل قتال فيه كبير (٢) » . أما إذا كان الأمر متعلقاً بمسائل العقيدة التى لا مجال للعقل فيها ، فاننا نرى القرآن يصورها على غرار ما جاء فى قوله : « ويسألونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربى ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا (٣) » وقوله : « يسألونك عن الساعة أيان مرساها فيم أنت من ذكراها ، إلى ربك منتهاها ، إنما أنت منذر من يخشاها (٤) » .

وهنا حقيقة ينبغى التنبيه إليها ، وهى أن تحذير القرآن الكريم والسنة الصحيحة من التمادى فى هذا السبيل ، لم يحل دون تلمس الجواب عن حقيقة بعض العقائد ، لدى بعض المتدينين ، وذلك بحكم ما جبل عليه الانسان من تطلع إلى معرفة حقائق الأشياء ، من ذلك ما يحدثنا به « ابن سعد » فى كتابه « الطبقات » عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن أبنى العاص — عمرو وهشام — أنهما قالا : جلسنا مجلساً فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كنا به أشد اغتباطاً من مجلس جلسناه يوماً . جئنا فاذا أناس عند حجر رسول الله صلى الله عليه وسلم يتراجعون فى القرآن ، فلما رأيناهم اعتزلناهم ، ورسول الله خلف الحجر يسمع كلامهم ، فخرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مغضباً ، يعرف الغضب فى وجهه ، حتى وقف عليهم فقـــال : أى قوم ! !

---

(١) البقرة ٢ : ١٨٩
(٢) البقرة ٢ : ٢١٧
(٣) الاسراء ١٧ : ٨٥
(٤) النازعات ٨٩ : ٤٢ — ٤٥

بهذا ضلت الأمم قبلكم ، باختلافهم عن أنبيائهم ، وضربهم الكتاب بعضه ببعض ، إن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض ولكن يصدق بعضه بعضا ، فما عرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه عليكم فآمنوا به ، ثم التفت إلى وأخى ، فغبطنا أنفسنا ألا يكون رآنا معهم (١) » .

ولكن روح التهيب من معرفة أسرار النص الدينى — مع هذا التحذير الذى قدمنا — هى التى جعلت القوم لا يطيلون فى حبل الجدل ، فأمسكوا عن القول فى المتشابه ، بحيث لم يكن ذلك ظاهرة عامة ، ولكن إن أمسكت الألسنة فلن تمسك القلوب كما يقول الإمام أبو حنيفة (٢) ، لذا نرى أن العلاقة بين الإيمان بنصوص العقيدة وتعقل هذه النصوص علاقة عكسية ، فكلما خف الإيمان فى النفس كان طلب تفهم العقيدة أكثر ، حتى إذا ما خفت روح التهيب ، وتهيأت عوامل فهم العقيدة ظهر الخلاف وكان لهذا أثره فيما بعد ، فى ظهور الفرق .

نتائج : نستطيع أن نستخلص مما سبق النتائج الآتية :

١ — أقر القرآن الكريم الجدل رداً لشبهات الخصوم التى كانوا يثيرونها حول عقائد الدين الجديد ، ولكنه كان لا يمد فى حبل هذا الجدل حرصاً على وحدة الجماعة .

٢ — تنوعت أساليب الاحتجاج فى إثبات العقائد فشملت القضايا الحسية والعقلية والنفسية .

٣ — حذر القرآن والسنة تعقل ما لا مجال لتعقله من أمور العقيدة .

٤ — مضى عصر الرسول . والمسلمون فيه على عقيدة واحدة ، هى ما جاء فى القرآن الكريم وما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم . وهذا أمر لازم للأمر السابق .

تقرير العقائد فى عصر الخلفاء الراشدين :

يذكر مؤرخو الفرق أن منهج تقرير العقائد فى عصر الخلفاء الراشدين ، يكاد يكون كما كان عليه فى عصر الرسول ، فلم يختلف المسلمون حول

---

(١) ابن سعد . الطبقات ج ٤ ص ١٤١ . وقد ذكره السيوطى فى صون المنطق ص ٣٥ .

(٢) البياضى : إشارات المرام من عبارات الامام ص ٣٧ .

العقيدة اختلافاً ظاهراً — وذلك قبل ظهور بعض الآراء فى عهد عثمان وعلى رضى الله عنهما — ويعللون ذلك بقرب عهدهم من مصدر الرسالة . ولكنهم يذكرون أنه حدث فى هذا العصر من الأمور الاجتهادية ما كان له أثر فى الناحية العقدية ، حيث كان هذا الاختلاف أساساً لاختلافات مستمرة بين المسلمين (١) . من ذلك اختلافهم فى وفاة الرسول ، حتى قال بعضهم : إنه لم يمت ، ولكنه رفع كما رفع عيسى ، وقد كان لهذا الرأى أساس فى أقاويل بعض الشيعة ، ونظرتهم إلى الأئمة ، وهى عقيدة الرجعة (٢) . فان الآراء والأفكار سريعة العدوى ولا يمكن أن نتلمس لها أسباباً خارجية ، ما دام لها أساس فى نطاق الفكر الإسلامى .

ثم ظهر الخلاف فى مكان دفنه (٣) ، كما ظهر حول تعيين الإمام الذى يخلفه وهذا الخلاف — كما يقول الشهرستانى — أعظم خلاف بين الأمة ، إذ ما سل سيف فى الإسلام على قاعدة دينية ، مثل ما سل على الإمامة فى كل زمان (٤) . وقد ذكر الشهرستانى الخلاف الذى حدث بين المسلمين فى هذا العصر بالتفصيل ، وأرجعه إلى نوعين : أحدهما متصل بالأمور الاجتهادية الفرعية ، وثانيهما متصل بالأصول ، وهو ما آل إليه أمر العقيدة ، عند ظهور بعض الآراء حول تكييف الأحداث فى آخر عهد الصحابة .

وعلى كل حال . فان الباحث يستطيع أن يقرر أنه وإن لم يظهر خلاف

---

(١) مصطفى عبد الرازق . التمهيد ص ٢٨٣ .

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ١٣٣ ومصطفى عبد الرازق ، التمهيد ص ٢٨٣
وفى هذه العقيدة يقول كثير عزة :

ألا ان الأئمة من قريش ... ولاة الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنيه ... هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر ... وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى ... يقود الخيل يقدمه اللواء
تغيب لا يرى فيهم زمانا ... برضوى عنده عسل وماء

(٣) الأشعرى : مقالات الاسلاميين . ج ١ ص ٣٩ . والشهرستانى ج ١ ص ٣٠ .

(٤) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ٣٠ .

حول العقيدة — وخاصة فى أيام أبى بكر وعمر — إلا أنه يستطيع أيضاً أن يلاحظ بوادر انبعاث إلى ظهور روح التعقل لمسائل العقيدة ، وضعف روح التهيب التى كانت فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم ، وذلك راجع إلى تأثير الخلافات فى الأحكام — كما رأينا — ثم إلى تبدل حال الجماعة بعد وفاة الرسول ، وهذه الخلافات وإن أعطاها باحث التاريخ الصبغة السياسية ، فهى من وجهة نظر مؤرخ الحياة الفكرية ذات أثر قوى فى تغيير مجرى التفكير الذى يعنى به ، وتعليل ذلك واضح ، فان وضع حد للأحداث ، وقصر آثارها على بعض نواحى الحياة دون بعض ليس سهلا ، والأوصاف التى تعطى لها من أنها سياسية أو اجتماعية أو فكرية ، هى تعبيرات يقصد بها تنظيم البحوث ، أكثر من قصد تحديد آثارها (١) .

وما كان يظهر من بعض الأفراد مما يدل على عدم الإذعان والاستسلام لموجب الإيمان ، كان يقابل من الخلفاء بكل قوة — وخاصة فى عهد عمر — حتى لا يصبح ذلك ظاهرة عامة ، ومن ذلك ما تحدثنا به كتب الفرق عن موقف عمر بن الخطاب رضى الله عنه من صبيغ بن عسل ، فقد قدم المدينة ليسأل عن متشابه القرآن ، فأرسل عمر إليه وضربه حتى أدمى رأسه ، ثم نفاه إلى البصرة ، وأمر بعدم مجالسته ، وحرمه من عطائه ، حتى صلح حاله ، ورجع عن البحث فى مشكل القرآن ، فعفا عنه (٢) .

وقد نقل السيوطى فى كتابه « صون المنطق » عن الشيخ نصر المقدسى عن أبى إسحق أن عمر كتب إلى أبى موسى الأشعرى والى البصرة من قبله : أما بعد . فان الإصبغ تكلف ما كفى ، وضيع ما ولى ، فاذا جاء كتابى فلا تبايعوه ، وإن مرض فلا تعودوه ، وإن مات فلا تشهدوه (٣) » .

وقد يتبادر إلى الذهن فى هذا المقام سؤال مؤداه : كيف يستقيم هذا التحذير — سواء كان من جانب القرآن أو الرسول أو فعل بعض الصحابة — مع أن بعض هؤلاء قد يكون طالباً لمعرفة الحق فى هذا المتشابه ؟ وكيف يطالبون بسكوت ألسنتهم مع حيرة قلوبهم وعدم اطمئنانها ؟

---

(١) د. محمد البهى . الجانب الالهى من التفكير الإسلامى ص ٣٢ .

(٢) ابن حجر . الإصابة ج ٢ ص ١٩٨ (ط. القاهرة سنة ١٣٢٩ ﻫ) .

(٣) السيوطى . صون المنطق . ص ١٨ .

والجواب على هذا السؤال ليس بالأمر العسير ، ذلك لأن الحق الذى يطلبه هؤلاء لا يمكن أن يستدل عليه بالعقل ، لأنه لا مجال فيه ، ولو كان ممكناً لكان على النبى أن يبينه ، ولو كان مأموراً ببيانه ثم كتمه لكان ذلك منافياً للتبليغ المأمور به ، وهذا بدوره مناف لمهمة الرسالة ، تحقيقاً لقوله « وإن لم تفعل فما بلغت الرسالة (١) » . كما أنه لم يكن هناك مجال لهذا المنزع ، ولا سيما أن الدولة فى حاجة إلى عدم الفرقة .

ومن الثابت أن فى كل دين حقيقتين : إحداهما توفيقية ، وهى التى للعقل فيها مجال والأخرى توقيفية (٢) ، وهى التى ينبغى أن تتلقى من صاحب الشرع ، ولا تدرك إلا عن طريق الوحى كما يقول ابن خلدون ، لأن العقل معزول عن بعض الحقائق الشرعية (٣) .

ويمكن أن يقال فى هذا المقام : إن احتواء القرآن الكريم على بعض النصوص ، التى تشد العقول الطلعة إلى معرفة حقيقتها ، هو سر من أسرار القرآن المعجز ، حتى يظل العقل مع القلب مشدودين إلى معرفة الحقيقة التى اشتمل عليها القرآن الكريم ، سعياً وراءها . وفى هذا تحذير للعقل من الاستنامة والركون إلى الدعة ، وإلى قريب من هذا علل الرازى اشتمال القرآن على المتشابه ، فقال : لو كان القرآن محكما بالكلية ، لما كان مطابقاً إلا لمذهب واحد ، وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب . وذلك ما ينفر أرباب المذاهب الأخرى عن قبوله والنظر فيه ، وبسبب هذه الآيات افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل ، وحينئذ يتخلص من التقليد (٤) » .

وليس صحيحاً ما فهمه بعض الباحثين من تصريح الرازى بهذا ، بأنه قول باسترضاء القرآن الكريم أذواق الناس فان هناك فرقاً واضحاً بين القول باسترضاء جميع المذاهب وبين القول باشتمال القرآن على ما يوافق جميع

(١) المائدة ٥ : ٦٧ .

(٢) استخدم هذا المصطلح الدكتور النشار فى كتابه نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ٢ .

(٣) ابن خلدون . المقدمة . فصل علم الكلام ص ٣٤٢ .

(٤) الرازى . مفاتيح الغيب ج ٢ ص ١٠٧ ، ١٠٨ قارن الزمخشرى الكشاف ج ١ ص ١٧٥ وابن رشد . الكشف ص ٦٩ ومحمد عبده . « رسالة التوحيد » ص ٨ وقد ذكر السيوطى فى كتابه الاتقان ج ٢ ص ١٢ آراء مشاهير المفسرين فى هذا المقام فليرجع إليه .

المذاهب ، فالأول معلل بالاسترضاء والثانى بالموافقة ، والأول ممتنع ولو لم نقل بالثانى لكان معناه الإلغاء لطبيعة ما جبلت عليه بعض النفوس من حب للبحث والاستطلاع (١) . وإن كنا نؤمن بأن العقل سيرجع فى النهاية بما ليس بيقينى فى هذا المقام ، لأنه يسعى فيما لا نهاية له ، وقد عبر القرآن عن حقيقة هذا الموقف بقوله تعالى : « قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربى ، ولو جئنا بمثله مددا»(٢) كما عبر عنها بعضهم بقوله :

نهـــاية إقدام العقول عقال   وغاية سعى العالمـــين ضـــلال

وقول الشهرستانى :

لقد طفت فى تلك المعاهد كلها   وسيرت طرفى بين تلك المعالم
فـــلم أر إلا واضعاً كف حائر   على ذقنه أو قارعاً سن نادم(٣)

تعليل المؤرخين لوحدة العقيدة فى عصر الرسول وأول عصر الخلفاء :

علل المؤرخون هذه الظاهرة بعلل لا تتفاوت كثيراً ، نذكر تعليل بعضهم لها على النحو الآتى :

١ — رأى ابن خلدون : قال فى المقدمة : « ورد فى القرآن الكريم وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة ، من غير تأويل ، فى آى كثيرة ، وهى سلوب كلها ، وصريحة فى بابها ، فوجب الإيمان بها ، ووقع فى كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها ، ثم ورد فى القرآن الكريم آى أخرى قليلة ، توهم التشبيه ، مرة فى الذات ، وأخرى فى الصفات . فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ، ووضوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله ، فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى قول الكثير منهم : اقرأوها كما جاءت ، أى آمنوا بأنها من عند الله ،

---

(١) انظر رأى الدكتور حسين سلامة الجوهرى فى رسالته : الأشعرى والأشاعرة وتوسطهم بين المعتزلة والحنابلة ص ٥١ .

(٢) الكهف ١٨ : ١٠٩ .

(٣) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ١٥٤ .

ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها ، لجواز أن تكون ابتلاء ، فيجب الوقف والإذعان له (١) » .

ويفهم من كلام ابن خلدون ، أن لغة القرآن والحديث كان فيها ما يقتضى الاختلاف فى الفهم ، لولا نظرة القوم التكاملية إلى النصوص جميعها ، وتغليب نصوص التنزيه ، ومعنى هذا فى نظره أن لغة القرآن والحديث ، من طبيعتها أن تكون أساساً للاختلاف والتفرق فى الفهم ، ومتى ضاقت هذه النظرة أو تلاشت كان فى ذلك سبب قوى لظهور الفرقة والاختلاف .

وهذا تعليل صحيح ، فان المصدر الحقيقى لظهور الفرق فيما بعد إنما هو لغة القرآن ولغة الحديث ، والتعبير عن المعنى الإلهى بلغة إنسانية ، والقرآن — بصفة أخص — فيه هذا المعنى ، لأنه كما قيل « حمال أوجه » ، وفى هذا تأكيد لنشوء الفكر الاسلامى من داخل الاسلام نفسه ، وليس للعوامل الخارجية أثر فى هذه النشأة ، اللهم إلا فى التوجيه لحلول بعض المشاكل .

٢ — رأى طاش كبرى زادة : قال فى كتابه « مفتاح السعادة » : إن القوم لم يختلفوا فى الصدر الأول حول العقيدة لادراكهم زمن الوحى ، وشرف صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم ، فأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام » (٢) فاذا كان ابن خلدون ، قد أرجع وحدة الجماعة إلى نظرتهم الشاملة للنص الدينى فان هذا قد أرجع ذلك إلى شخصية الرسول ، ومحاولتهم الاقتداء به فى هذا السبيل ، والرجوع إليه فيما يعن لهم من مشاكل . وإذا صح هذا فى حياته ، فانقرب عهدهم به بعد انتقاله إلى الرفيق الأعلى ، ثم اشتغالهم بالأمور المصلحيةالاجتهادية — كالتى ذكرها الشهرستانى مثلا بعد وفاة الرسول — ثم ما اشتغلوا به من فتوحات ، وما ثبت فى روعهم من تحذير القرآن والسنة من التنازع ، كل ذلك كان من الأسباب القوية فى حفظ عقيدة الجماعة من الفرقة والاختلاف .

---

(١) ابن خلدون . المقدمة ص ٣٤٦ .

(٢) جـ ٢ ص ٣٢ .

٣– رأى المقريزى : قال فى خططه : « اعلم أن الله تعالىٰ لما بعث من العرب نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم رسولا إلى الناس جميعاً ، وصف لهم ربهم — سبحانه — بما وصف به نفسه الكريمة ، فى كتابه العزيز ، الذى نزل به على قلبه صلى الله عليه وسلم الروح الأمين ، وبما أوحى إليه به تعالى ، فلم يسأله صلى الله عليه وسلم أحد من العرب بأسرهم ، قرويهم وبدويهم عن معنى شىء من ذلك ، كما كانوا يسألونه صلى الله عليه وسلم عن أمر الصلاة والزكاة والجنة والنار ، ولو سأله إنسان منهم عن شىء من الصفات الإلهية ، لنقل إلينا ، كما نقلت الأحاديث الواردة عنه فى أحكام الحلال والحرام ، وفى الترغيب والترهيب ، وأحوال القيامة ، والملاحم والفتن ، وغير ذلك مما تضمنته الأحاديث ومعاجمها ، ومسانيدها وجوامعها » .

وينتهى المقريزى من هذا القول إلى أن الصحابة « قد أثبتوا لله ما أثبته لنفسه من غير تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، وأنه لم يكن عندهم ما يستدلون به على العقائد سوى كتاب الله ، ولم يعرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة »(١).

وفى كلام المقريزى معنى لم يظهر صراحة فى تعليل كل من ابن خلدون وطاش كبرى زادة لظاهرة وحدة الجماعة فى العقيدة فى ذلك العصر ، وهو عزلتهم الفكرية عن الأساليب المستحدثة فى تفهم النصوص العقدية ، وتخريج هذه النصوص على مقتضاها ، فكأن وحدة الجماعة — فى نظره — كانت أمراً مرحلياً ، حتى إذا ما لاح ما يبرر تخريج نصوص العقيدة على نمط آخر ، فان ذلك يكون أمراً طبيعياً .

٤ – رأى ابن الوزير الصنعانى : ويقرب رأى ابن الوزير هنا من رأى طاش كبرى زادة من حيث الغاية ولكنهما يختلفان بالاجمال والتفصيل ، فاذا كانت شخصية الرسول فى نظر الأول — طاش كبرى زادة — من العوامل الهامة فى حفظ وحدة الجماعة ، فان تصديقه فى دعوى الرسالة مع ما يلزم ذلك من الايمان بكل ما جاء به دون بحث أو تمحيص ، هو فى نظر الثانى أهم العوامل فى حفظ عقيدة القوم ، وتصديق النبى هو أهم القرائن

(١) المقريزى . الخطط ج ٤ ١٨٠ – ١٨١ .

التي يخلق الله عقبها العلم الضروري بأن ما يدعو إليه الرسول حق ، من ثم لم يوجد في تاريخ الأنبياء من يأمر بتكليف الصبي إذا بلغ ، بالنظر إلى الأدلة — وهي من موجبات الاختلاف في المراحل التالية ، نظراً لاختلاف مسالك الناظرين في الفهم والتوجيه — وكذلك الكافر الذي يأتي مصمماً على إنكار وجود الله ، وجميع الشرائع ، قبل مطالبتهم بتصديقه في إثبات الصانع ، وأنه حكيم ، حتى يعلم أنه متى كان حكيماً قادراً ، لم يظهر المعجز على يد الكاذب (١) .

فالأمر في نظر هذين العالمين مرتبط بتصديق الرسول في دعوى الرسالة ، وهذا كاف في المرحلة الأولى من الدعوة ، ومتى تحقق ذلك ، كان كافياً في حفظ عقيدة الجماعة وعدم تصدعها ، ومعنى هذا أن أمر الوحدة موقوف على التصديق وهو الايمان الحازم الذي لا يقبل النقاش والتفهم ، ومتى خف الإيمان في نفوس المعتقدين — بسبب محاولة تفهم العقيدة — كان ذلك إيذاناً بتبدل حال القوم من الوحدة إلى الفرقة .

ويصرح ابن الوزير في هذا المقام بأن الأمر في كل حال بحسبه ، بحيث لا يفهم أن ما يكفي المسلم في العصر الأول من أدلة العقيدة ، يكفيه فيما يتلو ذلك من عصور . وينتهي من هذا إلى إقرار صحة علم الكلام ومسالكه في إثبات العقائد ، في المراحل التالية ، يقول ابن الوزير : « وليس القصد بهذا الكلام إنكار صحة علم الكلام ، فان فيه ما يعلم صحته بالضرورة . وإنما فيه إنكار اعتماد الأنبياء ومن عاصرهم من المؤلفين ، على أدلة الكلام الملخصة ، وبيان أن الذي كانوا عليه يكفي المسلم» (٢).

٥ — رأي الشيخ محمد عبده : يقول في رسالة التوحيد : « مضى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهو المرجع في الحيرة والسراج في ظلمات الشبهة ، وقضى الخليفتان بعده ما قدر لهما من العمر في مدافعة الأعداء ، وجمع كلمة الأولياء ، ولم يكن للناس من الفراغ ما يخلون فيه مع عقولهم

---

(١) ابن الوزير . البرهان القاطع ص ٣٦ . ط القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ .

(٢) ابن الوزير . البرهان القاطع ص ٥٦ .

ليبتلوها بالبحث فى مبانى عقائدهم وما كان من اختلاف رد إليهما ، وقضى الأمر فيه بحكمهما ، بعد استشارة من جاورهما من أهل البصر بالدين ، وإن كانت حاجة إلى الاستشارة ، وأغلب الخلاف كان فى فروع الأحكام ، لا فى أصول العقائد . ثم كان الناس فى الزمنين يفهمون إشارات الكتاب ونصوصه ، يعتقدون بالتنزيه ، ويفوضون فيما يوهم التشبيه ، ولا يذهبون وراء ما يفهمه ظاهر اللفظ»(١) .

تعقيب : يجمع هذه الآراء على تعددها معنى واحد — عند التدقيق فيها ومقارنتها — وهو أن العامل الأساسى فى وحدة الجماعة ، من الناحية النقدية ، هو اتباعهم « المنهج النصى » فى تقرير العقيدة ، سواء كان ذلك النص قرآناً أو سنة صحيحة ، ولا يذهبون إلى ما وراء ذلك من طرق التفكير وما جاء فى ظاهره مما يوهم المشابهة فوضوه إلى الله وحملوا ظاهره على معنى يليق بذاته . والمعرفة الآتية عن هذا الطريق هى معرفة « وحيية » ولا يمكن أن تسمى علمية إلا بشىء من التجوز ، لأن المعرفة العلمية بالمعنى الدقيق ، هى التى يحصل عليها الإنسان بمقاييس يضعها لنفسه ، ليصل بواسطتها إلى نتائج ضرورية فى نظره ، كالتى وجدت فيما بعد لدى طوائف المفكرين على اختلافها .

وحيث ثبت لدى المتدينين المغايرة التامة بين الله وجميع مخلوقاته ذاتا وصفات وأفعالا ، فان جميع النصوص التى جاء فيها ما يوهم ظاهره المماثلة والتشبيه ، مصروفة بلسان الحال إلى معنى يليق بجلال الذات الالهية وكمالها . وهذا وإن لم يكن تأويلا بالمعنى الفنى التفصيلى ، فانه تأويل فى الجملة ، وسنبين ذلك بوضوح فيما بعد .

---

(١) الشيخ محمد عبده رسالة التوحيد ص ٩ (الطبعة السادسة . القاهرة سنة ١٣٥١ هـ) وقد خالف السيد رشيد رضا ناشر الرسالة الأستاذ الإمام فى هذا التصوير لمذهب السلف وذهب إلى « أن القوم — السلف — كانوا يأخذون فى الصفات الالهية بمعانى الألفاظ فى اللغة ، مع تنزيهه سبحانه عن مشابهة شىء من خلقه » . وهذا كلام فيه تناقض صريح لأن المفهوم اللغوى للفظ « اليد » مثلا هو الجارحة ، فكيف يستقيم إثباتها بهذا المعنى ثم يدعى أنها لا تشبه يد المخلوقين ؟ وسنزيد هذا القول بياناً فيما يأتى .

رأى مخالف : ذهب ابن تيمية فى تعليل وحدة الجماعة فى الصدر الأول من الناحية العقدية مذهباً مخالفاً ، فقد رأى أن تصوير مذهب السلف — على الوجه الذى قدمنا من أقوال العلماء — على أنهم فوضوا معنى المتشابه إلى الله ، ليس تصويرا صحيحاً ، وإنما الصحيح فى نظره أن السلف عرفوا معنى المتشابه — وخاصة الراسخين فى العلم منهم — بالمعنى الذى يوحى به ظاهر اللغة من دلالة الألفاظ على معانيها (١). وكان هذا الفهم هو السبب فى حفظ عقيدة الجماعة من الفرقة والاختلاف ، ومعنى هذا أن الراسخين فى العلم يشتركون مع الله سبحانه فى علم المتشابه وأن من يقول بخلاف ذلك فإنما ينسب السلف إلى الجهل (٢) . وقد استعمل ابن تيمية فى هذا المقام ذكاءه كى يستر هذا القول المكشوف ، الذى يخالف سياق القرآن الكريم وما عليه محققو العلماء فى تفسير الآية الكريمة « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به » (٣) لذا نراه يعمد إلى تفسير التأويل بمعنى خاص فيرى أن حقيقة التأويل التى ينبغى أن تفهم من الآية ، هى التفسير اللغوى لظاهر اللفظ ، وأما التأويل بمعنى التفويض ، أو صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله ، لعلاقة مع قرينه — كما هو الاصطلاح — فهو فى نظره تأويل مذموم. وهاك نص عبارته فى هذا المقام : « وأما التأويل المذموم والباطل ، فهو تأويل أهل التحريف والبدع ، الذين يتأولونه على غير تأويله ، ويدعون صرف اللفظ عن مدلوله إلى غير مدلوله ، بغير دليل يوجب ذلك ، ويدعون أن فى ظاهره من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل، ويصرفونه إلى معان هى نظير المعانى التى نفوها عنه (٤) .

وليس يخفى ما فى دعواه أن المؤولين يصرفون اللفظ عن ظاهره بغير دليل ، من مغالطة مكشوفة ، فأى دليل — فى نظره — أقوى من المغايرة

---

(١) ابن تيمية تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٠ .
(٢) ابن تيمية . نقض المنطق ص ١٢٩ .
(٣) آل عمران ٣ : ٧ .
(٤) ابن تيمية . الرسالة التدمرية ص ٧٢ .

التامة بين الله ومخلوقاته ، حتى يكون التأويل مستساغاً ؟ . كما لا يخفى ما فى تصريحه من وجوب الأخذ بظاهر اللفظ من القول بالتشبيه ، فان الألفاظ موضوعة بازاء مدلولات محددة ، وما تمسك به من دعوى الاشتراك اللفظى فقط بين الله ومخلوقاته ، لا يستقيم مع الأخذ بظاهر اللغة.وعلى كل حال فلن نتوسع فى مناقشة ابن تيمية فى هذا المقام أكثر من هذا . فان ذلك سيأتى فى مكانه من هذا البحث ، وإنما قصدت هنا التنبيه إلى بعض الآراء الشاذة فى تعليل وحدة الجماعة فى العقيدة فى الصدر الأول.

وقد خالف ابن تيمية بهذا القول كثيراً من الحنابلة ، نذكر منهم موفق الدين ابن قدامة ، الذى كان يرى فيه ابن تيمية تمثيلا حقيقياً لمذهب الإمام أحمد ، فقد ذهب ابن قدامة إلى وجوب الوقف عند قوله : « وما يعلم تأويله إلا الله » واستدل على ذلك بوجوه منها : أنه لو أراد العطف لقال : ويقولون بالواو ، لأن التقدير والراسخون فى العلم يعلمون تأويله ويقولون . **ومنها** : أن قولهم : « آمنا به كل من عند ربنا » كلام يشعر بالتفويض والتسليم لما لم يعلموه ، لعلمهم بأنه من عند ربهم ، كما أن المحكم المعلوم معناه من عنده ، **ومنها** : أنه لو كان معلوماً للراسخين ، لوجب ألا يعلمه غيرهم ، لأن الله تعالى نفى علمه عن غيرهم ، فلا يجوز أن يتأول — حينئذ — إلا من ثبت أنه من الراسخين ، ويحرم التأويل على العامة كلهم ، والمتعلمين الذين لم ينتهوا إلى درجة الرسوخ فى العلم ، والخصم فى هذا يجوز التأويل لكل أحد ، فقد خالف النص على كل تقدير ، فثبت بما ذكرنا من الوجوه أن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى (١) » .

ظهور بعض الآراء المخالفة فى أواخر عصر الخلفاء :

قلنا فيما سبق أن العلاقة بين الإيمان ببعض مسائل العقيدة وبين تفهمها علاقة عكسية ، وأنه كلما كانت روح التهيب من التعمق والتدقيق فى حقيقة ظاهر النص العقدى مسيطرة على المؤمنين ، كان ذلك أدعى لحفظ عقيدة الجماعة ، وعدم اختلافهم حول مسائلها ، كما بينا أنه كلما بعد المتدين

---

(١) ابن قدامة . ذم التأويل ص ١٧ ، ١٨ .

عن مصدر الرسالة ، كان ذلك أدعى لاخضاع نصوص العقيدة لمقاييس العقل ، لذا كان من الطبعى أن تظهر فى أواخر عصر الخلفاء الراشدين بعض الآراء التى نهى عنها الرسول وهو بين ظهرانى المؤمنين . واطرد ظهور الآراء المستحدثة ، بحيث يمكن للباحث أن يقرر فى اطمئنان ، أنه لم يمض عصر الصحابة والتابعين ، حتى تكونت الآراء التى كانت أصولا للفرق فيما بعد . وسنبحث فى هذا المقام ، الآراء الجديدة ، وأسباب ظهورها ، وأثرها فى تكوين الفرق .

مسألة التحكيم وما تمخضت عنه من آراء :

من العلامات البارزة فى تاريخ الاسلام ، السياسى والعقدى على السواء ، مسألة التحكيم بين على ومعاوية ، ولن نتعرض لها إلا من جانبها العقدى وما تولد عنها من آراء العقيدة .

ويذكر المؤرخون أن الفرق التى أسفرت عنها هذه المسألة هى : الشيعة — الخوارج — المرجئة . فالشيعة هم أصحاب على رضى الله عنه ، وهم الذين قدموه على سائر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالوا بامامته وخلافته نصاً ووصية ، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده ، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره . وقالوا أيضاً : ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة . بل هى قضية أصولية ، وهى ركن من الدين ، لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله .

ويجمعهم القول بوجوب التعين والتنصيص ، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوبا ، عن الكبائر والصغائر ، والقول بالتولى والتبرى ، قولا وفعلا وعقداً ، إلا فى التقية . وهم خمس فرق : كيسانية ، وزيدية ، وإمامية ، وغلاة ، وإسماعيلية (١).

وأما الخوارج : فهم كل من خرج على الإمام الحق ، سواء كان

---

(١) الشهرستانى . الملل والنحل جـ ١ ص ١٣١ . وقد قسمهم الأشعرى فى المقالات إلى : غالية وروافض وإمامية ثم ذكر فروع كل صنف ، ونعتقد أن تقسيم الشهرستانى أدق ، لأن الروافض والغالية متداخلتان . (انظر . المقالات جـ ١ ص ٦٥) .

الخروج فى أيام الصحابة على الأئمة الراشدين ، أو كان بعدهم على الأئمة التابعين ، أو الأئمة فى كل زمان . ورءوس فرقهم : المحكمة ، والأزارقة ، والنجدات ، والصفرية ، والبيهسية ، والعجاردة ، والثعالبة ، والإباضية .

ويجمعهم القول بالتبرى من عثمان وعلى رضى الله عنهما ، ويقدمون ذلك على كل طاعة ، ولا يصححون المناكحات إلا على ذلك ، ويكفرون أصحاب الكبائر ، ويرون أن الخروج على الإمام يكون حقاً واجباً إذا خالف السنة (١) .

وأما المرجئة فهم الذين أخروا حكم مرتكب الكبيرة إلى الله ، وقد خالفوا الخوارج فى القول بتكفير صاحب الكبيرة ، كما خالفوا الشيعة فى القول بوجوب تقديم على رضى الله عنه على باقى الخلفاء . وهم أربعة أصناف . مرجئة الخوارج ، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة(٢)

ولا يعنينا فى هذا المقام ، التفريع فى نشأة هذه الفرق وأصناف كل فرقة ، وإنما يعنينا أن نشير إلى أن السبب الحقيقى وراء تصدع وحدة المسلمين فى مجال العقيدة ، إنما كان فى مجاوزتهم حدود العقل . وتفسير الوقائع بما يمليه الفهم الشخصى ، وكان من النتائج الطبيعية لهذا التصرف ، أن تسل السيوف من أغمادها ، فى معركة ميدانها داخلى ، وكان للنوازع النفسية الجامحة ، أثرها السيء على إذكاء نار الفتنة .

وقد كان لكل واحدة من الفرقتين المتنازعتين فى مسألة التحكيم —الشيعة والخوارج —فهمها الخاص فى توجيه النصوص ، وجذبها قسراً لتأييد موقفها ، بحيث جعلت من الأصل العقدى مبرراً للتمسك بما تذهب إليه . ولعلنا نلمس ذلك بوضوح فيما أعقب مسألة التحكيم من كلام لأصحاب الفرقتين . فالخوارج يجمعون على تكفير على ، لأنه قبل التحكيم ، ويقولون « لا حكم إلا لله » مع إدراكهم التام أن كتاب الله كان هو الحكم بين طرفى النزاع . وقد رضوا بذلك فى أول الأمر . وقد صدق فيهم قول على

(١) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ١٠٦ ، والأشعرى . المقالات ج ١ ص ١٥٦ ، والبغدادى . الفرق بين الفرق ص ٢٤ .

(٢) الشهرستانى ج ١ ص ١٢٥ .

كرم الله وجهه عند سماع قولهم هذا : « كلمة حق يراد بها باطل (١) ».

ولقد كان واضحاً أن طلبهم من على أن يقر على نفسه بالخطأ ، بل بالكفر ، لقبوله التحكيم ، ويرجع عما أبرمه من شروط مع معاوية ، أمر لا يقره الإسلام ، لأنه يحترم المواثيق والعهود ، ولو رجع على — نزولا على رغبتهم — لتفرق أكثر أصحابه (٢) . إذن فكيف لا يحترم عهد الله وعهد أصحابه ، مقابل إرضاء نفر لا يستقرون على حال ؟

ولا يغيب عن أصحاب على رضى الله عنه فى حميا هذا الصراع أن يجذبوا بعض النصوص — ويضعوا بعض الأحاديث — لكى يبرروا بها موقفهم ، من التمسك بأحقية على فى الخلافة ، بل ربما غالى بعضهم فادعى أنه كان أحق بها ممن سبقه من الخلفاء (٣) . وانتقلت نظرية الأفعال وردودها من مجالها الطبيعى إلى المجال النظرى . ومن الآيات التى وجهوها توجيهاً خاصاً قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم (٤) » فقد ذهبوا فى فهم هذه الآية إلى أن عليا هو المخصوص بقوله « وأولى الأمر منكم » أى فى الحكم والقضاء ، ولهذا كان حكماً فى قضية الامامة يوم السقيفة دون غيره (٥) . ومن الأحاديث التى وضعوها ، وجاءت من طرقهم قول الرسول صلى الله عليه وسلم فى شأن على : « حربك حربى وسلمك سلمى » وقوله « اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » وقوله « لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق » ، وهذه الأقوال لا يعرفها جهابذة السنة ، ولا نقلة الشريعة ، بل أكثرها موضوع أو مطعون

---

(١) الشهرستانى. الملل والنحل ج ١ ص ١٠٧ .

(٢) أحمد أمين . فجر الإسلام ص ٢٥٦ .

(٣) وكان أكثر طوائفهم غلوا ، أولئك الذين وصلوا بعلى إلى مرتبة الألوهية ، كالبيانية ، وأتباع عبد الله بن سبأ (الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ١٣٦ ، ١٥٤) .

(٤) سورة النساء ٤ : ٥٩ .

(٥) ابن خلدون . المقدمة ص ١٤٨ .

فى طريقه ، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة (١) » .

وإذا كان هذا موقف معتدليهم — كما يقول ابن أبى الحديد فى شرح نهج البلاغة (٢) — فان موقف غلاتهم أشد تطرفاً وبعداً عن الحقيقة . والذى يطالع ما كتبه الثقاة من مؤرخى الفرق عن أقوالهم ، يلاحظ الشطط الذى لا يقره دين صحيح ولا عقل صريح (٣) .

والنتيجة التى نريد أن ننتهى إليها من هذا الكلام ، ، أن القوم عندما تجاوزوا نطاق الايمان الحازم بأصول العقيدة والفهم الصحيح لنصوصها ، إلى التأويل المنحرف والفهم السقيم ، وتقويل صاحب الشرع ما لم يقله — عند بعضهم — وكان لكل فرقة رأيها الخاص فى تكييف الحوادث التى وقعت داخل الجماعة الإسلامية ، كل ذلك كان له تأثير على وحدة الجماعة من ناحية العقيدة .

ونرى من جانبنا أن أقرب الفرق تمثيلا لروح الإسلام — من الفرق التى أسفرت عنها عملية التحكيم — هى المرجئة الخالصة ، فقد وقف رجالها بين تطرف الفرقتين الأخريين ، وانحصر تفكيرهم فى تكييف الأحداث على مجال العقيدة فقط ، فقرروا أن مرتكب الكبيرة — ما عدا الشرك — بغض النظر عن سبب وصورة ارتكابها ، هو مؤمن عاص ، كما نطق به القرآن الكريم ، حيث لم ينف عن مرتكبها وصف الايمان ، وأن أمره مفوض إلى الله ، إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه بقدر جرمه ، تحقيقاً لقوله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (٤) » .

---

(١) نفس المصدر ١٤٧ . ومن المعروف — كما يرى جولدزيهر فى كتابه « العقيدة والشريعة فى الاسلام » — أن كل فكرة شاذة أراد أصحابها أن يجدوا لها مبرراً فى نطاق الإسلام ، لبست ثوب الحديث . ولكننا نقول : أن صيارفة هذا الفن ونقاده قد كفونا مؤونة هذا العمل . فمازوا الطيب من الخبيث من الأحاديث ، بمنهج استقرائى تاريخى نقدى .

(٢) ابن أبى الحديد . شرح نهج البلاغة ج ٤ ص ٥٢٠ نقلا عن أحمد أمين . فجر الإسلام ص ٢٦٨ .

(٣) انظر على الأخص كلام مؤرخى الفرق فى البيانية والسبئية ، وخاصة الشهرستانى الملل والنحل ج ١ ص ١٣٦ ، ١٥٤ .

(٤) سورة النساء ٤ : ١١٦ .

ولا نوافق على مايذهب إليه بعض الكاتبين من وصف هؤلاء بأنهم كانوا يمثلون بالنسبة للشيعة والخوارج « الحزب السياسى المحايد » ، كما فهمه الأستاذ أحمد أمين من كلام ابن عساكر ، فقد صور ابن عساكر رأيهم بقوله : « هم الشكاك الذين شكوا ، وكانوا فى المغازى ، فلما قدموا المدينة بعد قتل عثمان — وكان عهدهم وأمرهم واحدا ليس بينهم اختلاف — قالوا : تركناكم وأمركم واحد ، ليس بينكم اختلاف ، وقدمنا عليكم وأنتم مختلفون ، فبعضكم يقول : قتل عثمان مظلوماً وكان أولى بالعدل أصحابه ، وبعضكم يقول : كان على أولى بالحق وأصحابه ، كلهم ثقة وعندنا مصدق ، فنحن لا نتبرأ منهما ولا نلعنهما ولا نشهد عليهما ، ونرجىء أمرهما إلى الله ، حتى يكون الله هو الذى يحكم بينهما » . ويعقب الأستاذ أحمد أمين على هذا بقوله : « فنرى من هذا أنه حزب سياسى لا يريد أن يغمس يده فى الفتن ، ولا يريق دماء حزب ، بل ولا يحكم بتخطئة فريق وتصويب آخر ، وأن السبب المباشر فى تكوينه ، هو اختلاف الأحزاب فى الرأى (١) » .

ودليلنا على ذلك أن فكرة اختلاف الفرق كانت أساساً حول أمور العقيدة ، وأن إطلاق اسم الأحزاب عليهم فيه تجوز ، فالامامة لدى الشيعة جزء من العقيدة ، وأصل من أصول الدين ، كما أن الأمر لو لم يكن متعلقاً بالعقيدة لدى الخوارج لما استعذبوا فى سبيل ما يذهبون إليه الأهوال ، والصعاب ، على ما يذكره المؤرخون . وهذا الموقف وإن أعطاه المؤرخ الصبغة السياسية إلا أن الحق فيه متعلق أولا بالعقيدة . وعلى هذا فالمرجئة ليست حزباً سياسياً كما فهم الأستاذ أحمد أمين . ولعله هنا لم يفرق بين ما فى الواقع ونفس الأمر وبين ما يمكن أن يضيفه المؤرخ على الموقف . وإنا لنتساءل : هل كان الخوارج يضعون فى اعتبارهم أن يتحول نظام الحكم على أيديهم إلى نظام ديمقراطى ، على غرار الأنظمة الحديثة المعروفة ؟ وهل كان الشيعة يفكرون فى أن يتحول نظام الحكم على أيديهم إلى نظام ثيوقراطى؟ أعتقد أن ذلك بعيد ، وإذا لم يصح ذلك فان فى إطلاق اسم « الأحزاب » على هذه الفرق — وخاصة المرجئة — ضرب من التجوز كما قلت .

(١) أحمد أمين . فجر الاسلام ص ٢٧٩ .

ولعل فى كلام المرحوم أحمد أمين ما يؤيد ما نذهب إليه ، فقد صرح بأن المرجئة « إنما نشأت لما رأت الخوارج يكفرون عليا وعثمان والقائلين بالتحكيم، ورأت من الشيعة من يكفر أبا بكر وعمر وعثمان ومن ناصروهم ، وكلاهما يكفر الأمويين ويلعنهم ، والأمويون يقاتلونهم ويرون أنهم مبطلون ، وكل طائفة تدعى أنها على الحق . وأنها وحدها على الحق ، وأن من عداها كافر فى ضلال مبين ، فظهرت المرجئة تسالم الجميع ، ولا تكفر طائفة منهم ، وتقول بأن الفرق الثلاث : الخوارج ، والشيعة والأمويين مؤمنون (١) » فكلامه هذا يفيد أن الأمر قبل كل شىء متعلق بالعقيدة وكيف لا ومسألة الكفر والإيمان التى دار حولها النقاش بين الفرق ، ومسالمة المرجئة لأطراف النزاع فى هذا السبيل ، هى أهم مسائل العقيدة وأصولها .

ومن هذا العرض يتبين لنا أن المرجئة الخالصة كانت أقرب الطوائف إلى روح الإسلام — كما بينا — لأنها تمثل السلف الأول فى مجال العقيدة ، حيث لم تتجاوز فى ذلك ما جاءت به نصوص الكتاب والسنة الصحيحة (٢) .

القول بالقدر فى أواخر عصر الصحابة :

ظهر فى أواخر عصر الصحابة بدعة « معبد الجهنى » و « غيلان الدمشقى » و « يونس الأسوارى » فى القول بالقدر (٣) ، وكان لهذا القول خطره فيما بعد ، لأنه يتعلق بتحديد مدى قدرة العبد على الفعل الاختيارى وبالتالى مدى قدرة الله على هذا الفعل . ومفهوم هذا القول لدى هؤلاء هو إنكار إضافة الخير والشر فى الأفعال الاختيارية إلى القدر ، ويرون أن مناط التكليف المقتضى للثواب والعقاب يحدد مسئولية الفرد عن جميع أفعاله الاختيارية ، والا أصبح الثواب والعقاب نوعاً من الظلم . ومع صحة ما يذهب إليه هؤلاء ، فان من أدركهم من الصحابة أنكر عليهم هذا القول ، « وكانوا يوصون أخلافهم بألا يسلموا عليهم ، ولا يعودوهم إن مرضوا ، ولا يصلوا عليهم

(١) أحمد أمين . فجر الاسلام ص ٢٨٠ .
(٢) نتفق فى هذا الرأى مع أستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود ورأيه فى المرجئة كما جاء فى كتابه التفكير الفلسفى فى الاسلام جـ ١ ص ١٩١ .
(٣) الشهرستانى . الملل والنحل جـ ١ ص ٣٥ .

إذا ماتوا (١) » . ولعل صنيعهم هذا راجع إلى خشيتهم من أن القول يتنافى مع عموم قدرة الله سبحانه ، لمشاركة العبد له فى خلق فعله الاختيارى ، وقد بين الرسول خطأ ذلك — فى نظرهم — بقوله : « القدرية مجوس هذه الأمة » .

وإذا أردنا أن نتلمس الأسباب القوية لظهور هذا الرأى ، فلا ينبغى أن نذهب بعيداً عن نصوص القرآن ، وذلك أنه اشتمل على آيات تصرح بالاختيار المطلق فى الفعل الانسانى ، كما فى قوله تعالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت (٢) » وقوله « كل نفس بما كسبت رهينة (٣) » وقوله « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره (٤) » وقوله « ولا تزر وازرة وزر أخرى (٥) » وقوله « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (٦) » وقوله « ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون (٧) » ولولا ارتباط الجزاء بالعمل لم يكن لتسميته جزاء وأجراً وثواباً معنى كما يقول ابن القيم (٨) .

فاذا أضفنا إلى ذلك ، ما أشرنا إليه من قبل وهو أن روح التهيب من بحث نصوص العقيدة قد خفت من نفوس المتدينين ، مع تبدل حال الجماعة كلما بعد بهم الزمن عن مصدر الرسالة ، فانه يكون من الطبعى أن يظهر مثل هذا الرأى . وفى هذا دلالة واضحة على أن القرآن الكريم كان هو الأساس لظهور علم الكلام عندما تهيأت الظروف لذلك (٩) .

ولا شك أن الذين يلتزمون المنهج النصى فى تقرير مسائل العقيدة ،

---

(١) الأسفراييني . التبصير فى الدين ص ١٤ .
(٢) البقرة ٢ : ٢٨٦ .
(٣) المدثر ٧٤ : ٣٨ .
(٤) الزلزلة ٩٩ : ٧ ، ٨ .
(٥) الاسراء ١٧ : ١٥ .
(٦) الكهف ١٨ : ٢٩ .
(٧) الأعــراف ٧ : ٤٣ .
(٨) التفسير . تحقيق محمد أويس الندوى ص ٧٢ .
(٩) انظر د. محمد يوسف موسى . القرآن والفلسفة.فصل، طبيعة القرآن تدعو إلى التفلسف ص ٣٢ ، د. أبو ريدة . النظام وآراؤه الفلسفية ص ٩٦ .

يكونون أشد ميلا لعقيدة القدر من غيرهم . وهذه ظاهرة طبيعية فى كل دين. ويمكن تعليل ذلك بأن خضوعهم التام لقدرة الله ، وفناءهم فى ذاته ، يسدان عليهم كل باب للشعور بالذات ، فضلا عن أن يكون لهم استقلال بخلق فعل من الأفعال . وقد وجدت هذه الظاهرة فى الدين اليهودى كما وجدت فى الدين المسيحى. فكان من اليهود قدريون هم القراء، كما كان فيهم أصحاب مذهب الاختيار ، وهم الربانيون . وكان اليعاقبة من النصارى من القائلين بالقدر والنساطرة من القائلين بالاختيار (١) . والقول بالقدر فى الأديان الثلاثة هو عقيدة جمهور المؤمنين ، أما عقيدة الاختيار فهى لخواص أو العقليين (٢) ، ويقابل القراء واليعاقبة فى الدينين السابقين أصحاب القول بالجبر فى الفكر الإسلامى كما أن المعتزلة يمثلون أصحاب مذهب الاختيار .

وهنا أمر ينبغى أن نبينه ، وهو أن وجود هذا الاختلاف حول عقيدة الجبر والاختيار يرجع أساساً إلى استعداد المتدين، لا إلى عامل خارجى . من ثم لم يكن صحيحاً ما حاوله مؤرخو العقائد من القدامى والمحدثين ، من عقد صلة فى هذا المقام بين المتقدمين من أصحاب الأديان السابقة وبين المتأخرين فى الدين الإسلامى سواء كان ذلك فى هذه القضية أو فى غيرها من قضايا العقيدة . وتتفاوت نسبة تأثير السابق فى اللاحق بين مؤرخى الفرق من المسلمين وبين غيرهم من المستشرقين إلى حد ما ، فبينما يرى الأولون — كالشهرستانى وابن حزم — نسبة هذا الرأى أو ذاك إلى شخص كان فى أصله يهودياً أو نصرانياً أو فارسياً ، وأنه أسلم كى يفتن المسلمين ببدعته ، يرى الآخرون أن التأثير الفعلى للسابق فى اللاحق حقيقة لا تنكر . ولعل من أبرز هؤلاء المستشرق المجرى « جولدزيهر » والمستشرق الألمانى « ماكس هورتن » والعالم الانجليزى « أوليرى » فقد ذهب الأول إلى القول بتأثير المسيحية على نزعة المسلمين فى الرهبنة والزهد (٣) . كما صرح الثانى بأن علم المسيحية فى

---

(١) ابن حزم . الفصل ج ١ ص ٨٢ والشهرستانى الملل والنحل ج ١ ص ١٩٣ ، ٢٠٥ — ٢٠٧ .

(٢) د. محمد البهى . الجانب الالهى من التفكير الاسلامى ص ٧١ .

(٣) العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ١٤٨ .

المشرق يؤكد الاختيار الانسانى والمسئولية الفردية ، ولما كانت أداة هذا الرأى مقنعة للمسلمين الأحرار (المعتزلة) رأوا لا محالة فى أنفسهم اتباعه ووجوب الأخذ به ، لهذا نشأت فكرة الاختيار فى الاتجاه الحر فى علم العقيدة الاسلامية (١) ويقول أوليرى : « أن بعض المسلمين — وهم المعتزلة — أنشأوا يبحثون الصفات على غرار ما كان يبحثه لاهوتيو المسيحية (٢) » . وهذا ما ذهب إليه « ديبور » فى تاريخ الفلسفة فى الإسلام (٣) .

والحق أن القول بالتأثير الكامل للسابق فى اللاحق ، قول لا يقوم على أساس علمى صحيح ، ذلك لأن البحث فى أى قضية من قضايا العقيدة ليس وقفاً على بيئة دينية معينة ، ولا على جماعة إنسانية خاصة ، كهذه القضية التى نحن بصددها ، وهى تحديد الصلة بين الله والإنسان فى الفعل الاختيارى . وإذا قيل بالتأثير فان ذلك لا يتجاوز التوجيه ولفت النظر لمعالجة مشاكل العقيدة ، إلى تكوين العقيدة نفسها (٤) .

وممن يتحمس لنقض فكرة التأثير ، الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود ، فقد ذكر أن قول أصحاب الجبر والاختيار إنما نشأ نشوءا طبيعياً من القرآن نفسه ، ولا شأن للأثر الأجنبى فى ذلك ، ويرى أنه ينبغى ألا نعير أية أهمية لما يذكره ابن نباتة المصرى فى سرح العيون أو المقريزى فى خططه عن أصل مذهب الجبر أو أصل مذهب الاختيار ، فلسنا فى حاجة إلى « سوسن » نصرانى أو إلى « طالوت » » يهودى ، كما أننا لسنا بحاجة إلى قرائين أو ربانيين ،

---

(١) ماكس هورتن . فلسفة الإسلام . نقلا عن الجانب الالهى للدكتور البهى ص ٧٣ .

(٢) أوليرى . الفكر العربى ومكانته التاريخية . نقلا عن : حركة الحنابلة فى بغداد . رسالة ماجستير للأستاذ محمد محمود ص ١٥ ويرى دى بور ضرورة القول بالاتصال المباشر بين عقائد المسيحيين الشرقيين وعقائد المسلمين الأول ، وخاصة فى مسألة القول بالاختيار لدى طوائف المعتزلة (انظر : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ٤٨ ، ٤٩ من الطبعة العربية) .

(٣) ص ٤٩ من الطبعة العربية . ولكن الحق يقتضينا أن نقول : ان بعض المنصفين من المستشرقين قد قرر — بحق — أن محاولة تفهم مسائل القدر وحرية الانسان تنشأ بحسب الضرورة الفلسفية للعقل الانسانى ، ويمثل هؤلاء (مكدونالد) . انظر د. أبو ريدة . النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٧٨ .

(٤) د. محمد البهى . الجانب الالهى ص ٧٤ .

لتفسير نشأة الجبر والاختيار فى الإسلام ، إذ أن نشأتها طبيعية لا لبس فيها ولا إبهام (١) .

ظهور فكرة الجبر :

قلنا فيما سبق : أن نظرية الأفعال وردودها قد انتقلت من مجالها الطبيعى إلى المجال النظرى ، وذلك بفعل الآراء القوية البارزة التى تخالف ما ألفه الجمهور . من ثم يرى مؤرخو الفرق أن القول بالجبر كان رد فعل قويا للقول بالاختيار ، وقد قال به الجهم بن صفوان والجعد بن درهم حينما استشعروا أن القول بالاختيار قد يكون فيه حد من قدرة الله المطلقة وإرادته التامة .

وقد شجع الأمويون القول بالجبر ، وليس ذلك راجعاً إلى أمر يتصل بالعقيدة ، بل يتصل اتصالا حقيقياً بالسياسة ، ذلك لأنهم يشعرون أنهم قد اغتصبوا الملك من العلويين ، وأن فى هذا خطورة على دولتهم ما لم يشعروا الجمهور بأن هذا قدر الله الأزلى الذى لا يمكن تغييره . وقد حفظ لنا التاريخ بعض الوقائع التى تؤيد هذا القول ، ما بين قتل للمعارض ، أو تأييد للمذهب ، بتوجيه بعض النصوص توجيهاً خاصاً ، ومن النوع الثانى ما ذكره

---

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ٢٠٩ . وللشيخ زاهد الكوثرى تعليل ممتاز لنشوء عقيدة الاختيار وحرية الارادة فى نطاق الفكر الاسلامى ، حيث يرى أن ظهورها كان رد فعل قويا لأخذ الأمويين بالقول بالجبر وحمل الناس عليه حفظاً لدولتهم كقدر قائم ، وقد سمع معبد بن خالد الجهنى من يتعلل فى المعصية بالقدر ، فقام بالرد عليه ، ينفى كون القدر سالباً للاختيار فى أفعال العباد ، وهو يريد الدفاع عن شرعية التكاليف ، وأطلق عبارته «لاقدر والأمر أنف» (انظر : تبيين كذب المفترى . المقدمة) وقد وافقه الدكتور عبد الحليم محمود على هذا الرأى (التفكير الفلسفى ج ١ ص ١٩٧) وممن توسع فى هذا القول « جولد زيهر » أنظر العقيدة والشريعة ص ٩٨ . وإذا صح هذا فكيف نوفق بينه وبين ما يذكره جمهور مؤرخى العقائد من أن القول بالاختيار سابق على القول بالجبر ؟ لأن معبد الجهنى – صاحب القول بالاختيار – متقدم فى الوجود على الجهم بن صفوان – صاحب القول بالجبر . وأن الثانى تلميذ الأول . الحق أن هذا الكلام لا يستقيم إلا إذا قلنا أن القول بالجبر – الذى اعتنقه الأمويون – لم يكن مذاعاً بالمعنى الفنى العلمى ، ولكنه كان رأياً لم يدعم فلسفياً إلا على يد الجهم بن صفوان كرد فعل لظهور مذهب الاختيار على يد معبد الجهنى . وكلام الشيخ الكوثرى – على الأخص – لا يستقيم إلا على هذا التخريج .

البخارى فى صحيحه عن وراد كاتب المغيرة ابن شعبة قال : « أملى على المغيرة بن شعبة فى كتاب إلى معاوية أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول فى دبر كل صلاة مكتوبة : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد وهو على كل شىء قدير ، اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطى لما منعت ، ولا ينفع ذا الجد منك الجد» (١).

ولا يخفى على كل ذى لب ما كان يريد معاوية باشاعة هذا الحديث ، بل وحمل الناس على أن يقولوا به ، كما يقول ابن جريج (٢) . وقد امتلأت كتب التاريخ والفرق بأخبار بنى أمية ، وتمسكهم بهذا القول ، وتبرير كل تصرفاتهم الشاذة به ، من ذلك ما يرويه ابن قتيبة فى كتابه : « الامامة والسياسة» عن مقتل عمرو بن سعيد على يد عبدالملك بن مروان وكيف أمر مناديه أن يهتف فى الناس : « إن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق ، والأمر النافذ » (٣) .

ولا يمكن أن يكون لهذه التصرفات الشاذة ما يبررها فى نظر المتدين الحقيق ، بل هى فى نظره كذب على الدين ، وهذا ما أجاب به الحسن البصرى حين سأله معبد الجهنى وعطاء بن يسار : يا أبا سعيد : إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ، ويأخذون الأموال . . . ويقولون : إنما تجرى أعمالنا على قدر الله ، فرد عليهم الحسن قائلا : « كذب أعداء الله (٤) » .

ولعل أكبر دليل يؤيد ما نذهب إليه ، وهو أن اعتناق بنى أمية للقول بالجبر لم يكن لأمر عقدى ، ولكنه لأمر سياسى ، أنه استوى فى نظرهم القائلون بالجبر مع القائلين بالاختيار ، عندما ظهر من الأولين ما يمس كيان

---

(١) صحيح البخارى ج ١ ص ١٥٣ .

(٢) د. عبد الحليم محمود . التفكير الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ١٩٧ .

(٣) ابن قتيبة . الامامة والسياسة ج ٢ ص ٤١ نقلا عن جولد زيهر العقيدة والشريعة فى الاسلام ص ٩٩ ، ٢٣٢ .

(٤) ابن قتيبة . المعارف ص ٢٢٥ .

دولتهم . فقد قتلوا « معبدا » على يد الحجاج بن يوسف الثقفى كما قتلوا «غيلان الدمشقى » على يد هشام بن عبد الملك ، وعلى فرض صحة تصرفهم مع هذين الرجلين على اعتبار أنهما من أعداء المذهب العقدى الذى تستتر وراءه الدولة ، فكيف يتصرفون مع دعاة مذهبهم هذا التصرف ؟ لقد قتل « الجعد بن درهم » على يد خالد بن عبدالله القسرى بأمر هشام ابن عبد الملك كما قتل « جهم » فى آخر دولتهم . وفى هذا التصرف إبطال لدعوى الذين يقولون أن قتل هذين الرجلين كان لأمر يتصل بالعقيدة (١) .

وليس هنا محل استطراد أكثر من هذا . ولكننا نقول : أنه قد ظهر فى عهد بنى أمية من الآراء حول العقيدة ما يمكن أن يعد أساساً لأصول الفرق ، فظهرت عقيدة الاختيار التى أخذ بها المعتزلة فيما بعد ، كما ظهر القول بالجبر ونفى الصفات وفناء الجنة والنار على يد جهم بن صفوان.وكلها آراء كان لها خطرها على الفكر الإسلامى . كما ظهر فى هذا العصر مقاتل ابن سليمان ، أساس المشبهة والمجسمة ، ويحكى مؤرخو الفرق أن آراء جهم فى نفى الصفات كانت رد فعل لمبالغة مقاتل فى الاثبات ، من ثم أصبح الرجلان يمثلان بالنسبة لمسألة الصفات مذهبين متطرفين ، ولقد صح فيهما قول أبى حنيفة : « أتانا من المشرق رأيان خبيثان : جهم معطل ، ومقاتل مشبه » وقال أيضاً : « أفرط جهم فى النفى حتى قال أن الله ليس بشىء ، وأفرط مقاتل فى الإثبات حتى جعل الله تعالى مثل خلقه»(٢) .

وعلى الرغم من صحة القول بنظرية الفعل ورده ، إلا أنه ينبغى أن نتساءل : ألم يوجد لمذهب القائلين بالجبر أساس من نصوص الكتاب والسنة ؟ وإذا كان الجواب بالايجاب فكيف يوصف قولهم بالخبث على حد تعبير أبى حنيفة (٣) ؟ الحق أن بعض نصوص القرآن الكريم يمكن أن يفهم منها القول بالجبر ، كما وجد ذلك فى بعض أحاديث رسول الله صلى الله عليه

(١) انظر : د. عبد الحليم محمود . التفكير الفلسفى ج ١ ص ٢٠٣ .

(٢) انظر ابن حجر . تهذيب التهذيب ج ١٠ ص ٢٨١ وفرقان القرآن للشيخ سلامة العزامى ص ١٦ . وقد ذكر هذا النص الدكتور عبد الحليم محمود فى كتابه « التفكير الفلسفى فى الإسلام » ج ١ ص ٢٠٤ .

(٣) وذلك إذا اعتبرنا أن وصف الخبث ليس وصفاً للتعطيل فقط ، به له وللجبر أيضاً .

وسلم. من ذلك ماجاء فى القرآن فى قوله تعالى : وما تشاءون إلا أن يشاء الله»(١) وقوله « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد فى السماء (٢) » ولم يقف القرآن عند حد بيان عموم المشيئة الالهية لكل فعل ، ولكنه بين أن الفعل الانسانى هو فعل الله حقيقة ، وإن كان ظاهره للانسان ، كما فى قوله تعالى : «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى (٣) » وقوله : « والله خلقكم وما تعملون »(٤) كما جاء فى بعض الأحاديث مثل ذلك ، كما فى قوله صلى الله عليه وسلم ، فيما يرويه البخارى فى صحيحه : « إن أحدكم يجمع فى بطن أمه أربعين يوماً (نطفة) ثم علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع : برزقه وأجله وشقى أو سعيد ، فوالله إن أحدكم يعمل بعمل أهل النار ، حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب ، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها ، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع ، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها» (٥) وقوله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه أبو هريرة : « احتج آدم وموسى ، فقال له موسى : يا آدم ، أنت أبونا ، خيبتنا وأخرجتنا من الجنة ، قال آدم : يا موسى ، اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده ، أتلومنى على أمر قدره الله على قبل أن يخلقنى بأربعين سنة ، فحج آدم موسى فحج آدم ثلاثا (٦) » .

من هذا يتبين لنا أن القول بالجبر له أساس من نصوص الكتاب والسنة ، وأنه ليس كما يقول بعض الباحثين أنه نشأ تحت تأثير الفكر الدخيل ، وإذا كانت نصوص الكتاب والسنة صريحة فى هذا المقام ، فلا يصح فى نظر الباحث الدقيق أن يتلمس لوجود هذا القول مبرراً من خارج الفكر

(١) سورة الانسان ٧٦ : ٣٠ .
(٢) الأنعام ٦ : ١٢٥ .
(٣) الأنفال ٨ : ١٧ .
(٤) الصافات ٣٧ : ٩٦ .
(٥) صحيح البخارى ج ٤ ص ١٣٤ .
(٦) نفس المصدر ص ١٤٦ .

الاسلامى ، كما حاول جولد زيهر ، فقد صرح بأن فكرة « أنصار الإكراه الأعمى » إنما نشأت فى الاسلام تحت تأثير رواية أسطورية ، كنوع من تفسير التوراة ، وبحسب هذه الرواية يكون الله قد أخرج فور خلق آدم ، من جوهره الجثمانى الجسيم الضخم جميع ذريته فى صورة مجموعات صغيرة من النمل ، ويكون من هذه اللحظة قد عين طوائف الناجين والهالكين ، وهذه الفكرة مأخوذة أساساً من الفكر الهندى (١) .

واتخذ كثير من الباحثين — وخاصة المستشرقين — من تأييد القرآن لكل من المذهبين — الاختيار والجبر — دليلا على تناقضه واضطرابه (٢) ، وقد يبدو لأول وهلة صحة ما يذهبون إليه ، فان القولين متباينان ظاهراً ، ولكن هؤلاء الذين يرمون القرآن بالتناقض ، لم يستبطنوا المعنى الحقيقى وراء هذا التباين الظاهرى ، فالقرآن فى علاجه لمشاكل العقيدة لا ينحو فى ذلك نحوا مجرداً ، وليست أحكامه تلقى إلقاء لا يتفق مع مقتضيات الواقع الذى جاء القرآن ليصلحه وإلا أصبحت أحكامه تعمل فى فراغ ، على أن التعبير فى هذا الحال فيه تجوز ، فان الحكم لا يتصور إلا إذا كان هناك محكومون ، وإذا كان من الحقائق الثابتة التى تلازم الانسان بحسب فطرته ، اختلافه من حيث الاستعداد ، سواء كان ذلك فى تدينه أو فى تفكيره ، فان مخاطبة القرآن أناساً يفنون ذاتهم فى ذات الله ، ولا يستشعرون لهم أى كيان. بجانب كيانه ، ويسلمون له بالقدرة المطلقة والإرادة التامة ، أقول : إن مخاطبة القرآن إياهم بآيات الجبر ، يكون أكثر ملاءمة لاستعدادهم . وعلى نفس النمط يخاطب القرآن أصحاب حرية الإرادة ، فيخاطبهم بما يتفق واستعدادهم .

---

(١) جولد زيهر . العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ٩٥ .

(٢) يقول جولد زيهر — وهو يمثل أصحاب المزاج المنحرف فى فهم الاسلام : ومن العسير أن نستخلص من القرآن مذهباً عقيدياً موحداً متجانساً وخالياً من التناقضات . ويقول عن المسألة التى نحن بصددها على وجه الخصوص : « وليس فى الإسلام على ما نرجح مسألة مذهبية يمكن أن نستخلص بشأنها من القرآن تعاليم متناقضة كتلك التى نبحثها الآن » (انظر العقيدة والشريعة ص ٩٠) .

على أن فى النظرة التكاملية لآيات القرآن الكريم فى هذا المقام ، ما يحد من نظرة أصحاب الاختيار والجبر المطلق ، فيخرج منها المتدين العاقل بقول وسط ، ينفى الإطلاق فى كلا الاتجاهين ، ويعتقد أن الانسان حر فى دائرة محدودة ، حر فى اختيار الوسيلة لإخراج العمل ، ومقيد باخراج العمل فى حدود ما قدر له أزلا ، وهذا المذهب الوسط نتيجة طبيعية لقدرة وعلم الله المطلقين ، وقدرة وعلم الانسان المقيدين (١) .

وقد ظهرت فى أواخر عهد بنى أمية شخصيات — غير من ذكرنا — كان لها تأثيرها فى نطاق الفكر الإسلامى وذلك مثل « الحسن البصرى » ، الذى يعده مؤرخو العقائد سبباً فى ظهور رأس مدرسة الاعتزال « واصل بن عطاء (٢) » كما ظهر أيضاً « أبو حنيفة » ويعده كثير من المؤرخين المؤسس الحقيقى لمدرسة أهل السنة والجماعة (٣) . ولن نتعرض لبيان أصول مدرسة أهل السنة فى مذهب أبى حنيفة فان ذلك يخرج بنا عن الموضوع ، كما أن لذلك أبحاثاً خاصة (٤) ، ولكننا قبل أن ننتهى من هذا الفصل ينبغى أن نشير إلى الحقائق الآتية :

١ — أن فكر المسلمين حول العقيدة فى عصر نزول القرآن وكذلك صدر عصر الخلفاء الراشدين كان بسيطاً لا تعمق فيه،ولم تحدث بينهم خلافات — غالباً — حول مسائل العقيدة نظراً لتشرب قلوبهم الايمان الصحيح وعدم تفرقهم لبحث هذه المسائل بحثاً دقيقاً على غرار ما حدث فيما بعد .

---

(١) انظر ما ذكره فى هذا المقام كل من ابن كيران والشعرانى فيما نقله عنهما الشنقيطى صاحب كتاب استحالة المعية بالذات ص ٥٣ .

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ٥٢ .

(٣) انظر . البغدادى أصول الدين ص ٣٠٨ والبياضى . إشارات المرام ص ١٩ . والدكتور النشار نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ١ ص ٢٣١ .

(٤) قدم الباحث الأفغانى « عناية الله إبلاغ » إلى قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين جامعة الأزهر بحثاً عن أبى حنيفة المتكلم لنيل درجة الماجستير ، وهو من خير ما كتب فى هذا الموضوع ، كما كتب أيضاً الدكتور على سامى النشار صفحات ممتازة عن أبى حنيفة فى كتابه « نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام» ج ١ ص ٢٣٢ وما بعدها . وكذلك الشيخ أبو زهرة فى كتابه « أبو حنيفة » .

٢ ـ أن القرآن الكريم كان هو الأساس الأول لظهور الآراء المتباينة حول العقيدة نظراً لاشتماله على كثير من الآيات التى توجب الاختلاف ، عند تعدى نطاق الإيمان بها ، وتفويض معناها إلى الله .

٣ ـ إذا أردنا أن نصف منهج السلف فى تناول مسائل العقيدة فلن نجد أدق من وصف « المحافظين » على أن يثبتوا لله ما أثبته لنفسه وعلى لسان رسوله دون تكييف أو تمثيل أو تشبيه أو تعطيل (١) .

٤ ـ كان الخلاف حول مسائل العقيدة بعد عصر الرسول وصدر عصر الخلفاء أمراً طبيعياً عندما تسلطت على فهم النص الدينى نزعات خاصة . ووجهته توجيهاً غير مستقيم .

فاذا جاوزنا هذه الحقائق لكى نصل إلى عصر الإمام أحمد فان ذلك يقتضينا أن نشير بايجاز إلى منهج العباسيين ـ قبل الإمام أحمد ـ فى تقرير مسائل العقيدة .

يعتبر المؤرخون صدر العصر العباسى بداية ظهور التأليف والتدوين للعلوم الإسلامية فى نواحيها المختلفة وقد كان لعلم الكلام فى ذلك نصيب لا ينكر . فقد ألف فيه أهل الفرق أمثال واصل بن عطاء ، وقد ذكر له المقريزى فى ذلك كتاب « المنزلة بين المنزلتين » وكتاب « الفتيا » وكتاب « التوحيد » . كما ألف عمرو بن عبيد كتاب « الرد على القدرية » . وقد ظهرت مؤلفات أخرى لفرق أخرى بجانب مؤلفات المعتزلة ، من ذلك مؤلفات أبى حنيفة الكلامية مثل كتاب « الفقه الأكبر » المنسوب إليه ، وكتاب « العالم والمتعلم » وغيرهما من المؤلفات التى تنزع منزع أهل السنة . كما وجدت مؤلفات شيعية لهشام بن الحكم فى الإمامة والرد على المعتزلة وكذلك أرباب الفرق الأخرى من متكلمى الخوارج والمجبرة ، بحيث يستطيع الباحث أن يقرر أن الجدل النظرى فى العقائد الذى ظهر فى أواخر عصر الخلفاء الراشدين وتطوره طوال عصر الأمويين ، قد تحول إلى تأصيل لقواعد

---

(١) أطلق هذا الوصف على أهل الحديث الذين ينهجون منهج السلف فى العقائد (انظر . الصابونى عقيدة السلف ص ٢٣٩ ضمن مجموعة تشمل الرسالة التدمرية لابن تيمية وكتاب الحيدة لعبد العزيز الكنانى) .

الفرق والطوائف عن طريق التأليف والتدوين . وقد أدى إلى ذلك عدة عوامل لعل أبرزها تطور حال الجماعة ، وانفتاحها على ثقافات أخرى ، يحملها أولئك الذين دخل الإسلام بلادهم فاتحاً .

وقد راج مذهب الاعتزال أيام العباسيين قبل المتوكل ، وذلك لما فيه من مظاهر البحث العقلى والاعتماد على أساليب المنطق والجدل ، فمالت إليه الطباع ، وكثر أنصاره ، وأصبح المذهب السائد من بين المذاهب الكلامية (١) . ولكن على الرغم من اعتناق الدولة لمذهب الاعتزال ، وحمل الناس على الإيمان بمبادئه ، وقد وجد من يعارض هذا ويتمسك بطريقة السلف فى تقرير العقائد ، مما يؤكد أنه قد وجد لهذا الاتجاه أنصار فى كل زمان . واعتبر هذا الموقف من جانب أصحاب الاتجاه المحافظ دفاعاً عن العقيدة الصحيحة ، كما يرشد إليه قول الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يذكره الهروى فى ذم الكلام « لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين على الحق ، لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله (٢) » . وهذه الطائفة هم أصحاب الحديث كما يقول على بن المدينى (٣) .

ولقد شهدت دولة بنى العباس كثيراً من الصراع حول العقيدة ، وكان يمثل طرفى النزاع أصحاب الاتجاه الحر فى دراسة العقيدة ، وأصحاب الاتجاه المحافظ . وأسباب اعتناق الدولة لمذهب الاعتزال قد بينها فى القسم الأول من هذه الدراسة ، ولا يستنكر الباحث المنصف وجود الخلاف فى الرأى حول مسائل العقيدة ، وخصوصاً إذا كان النص الدينى مما يساعد على إيجاد هذا الخلاف ، ولكن الذى يستنكره أن يتحول الخلاف إلى صراع عنيف ، تكون الدولة طرفاً فيه مما يجعل ادعاءها تحقيق النظام الالهى أمراً لا يصدقه الواقع .

ولقد اعتبر أصحاب الحديث أنفسهم الممثلين الحقيقيين للدين الصحيح ، فى مقابلة أصحاب الأهواء والبدع الذين لا يحترمون ظاهر النص الدينى ، بل يخضعونه لمقاييس العقل المختلفة . وقد عبر عن هذا المعنى عبد الله المبارك

---

(١) مصطفى عبد الرازق . تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . ص ٢٨٨ .

(٢) السيوطى . صون المنطق ص ٤٩ .

(٣) نفس المصدر .

فقال « الكذب للروافض والخصومة للمعتزلة والدين لأهل الحديث » ثم أنشد :

أيها الطالب علماً إيت حماد بن زيد
فخذ العلم بحلم ثم قيده بقيد
ودع البدعة من آثار عمرو بن عبيد (١)

ونعتقد من جانبنا أن منهج السلف إن صح مع أولئك الذين يغلب على نفوسهم طابع الايمان والتسليم دون التعمق والبحث ، فانه لا يصح مع أصحاب النفوس المسترشدة والعقول الطلعة . سواء كان هؤلاء من المسلمين المستنيرين أو من غيرهم من أرباب الديانات الأخرى، الذين لا يرتضون إلا المنهج العقلى ، ليكون حكماً بينهم فى تقرير العقائد. من ثم نرى أن وصف هؤلاء بالابتداع أمر لا يقره الدين ، ولا سيما أن بعضهم كان على درجة كبيرة من التدين الصحيح ، كما أنهم أبلوا فى الدفاع عن العقيدة ضد خصومها من الزنادقة والملحدين بلاء حسناً ، فقد كانوا يمثلون بالنسبة للعقيدة الحراس القائمين على ثغورها ضد هجمات الأعداء (٢) . ووجود من يدافع عن العقيدة ضد أعدائها ، بسلاح العقل والمنطق — وهو الذى يمثله المعتزلة — أمر تفرضه العقيدة نفسها ، ولا يقل خطراً — إن لم يزد — عن وجود طائفة من المحافظين ، الذين يمثلون بالنسبة للدفاع عن العقيدة موقفاً سلبياً . وسنزيد هذا الأمر بياناً عند حديثنا عن موقف السلفية من علم الكلام . والآن ننتقل إلى بيان « السلفية الحقيقية كما يصورها منهج الإمام أحمد » وهو الفصل الثانى من هذا الباب .

---

(١) نفس المصدر ص ٦٠ .

(٢) فى كتاب «الانتصار» للخياط بيان واضح للرد على المخالفين من الملاحدة والزنادقة وأصحاب الآراء المنحرفة كالروافض .

الفصـــــل الثــــانى

السلفية الحقيقية كما يصورها مذهب الإمام أحمد

أثر فى عصر الإمام أحمد كثير من المسائل المتصلة بالعقيدة ، واصطرع الجدل فيها بين أرباب الفرق المتباينة ، وقد كان له فى هذه المسائل رأيه الخاص ، المستمد من ظاهر النص الدينى ، والذى يعد بحق امتدادا لآراء السلف حول العقيدة ، وعلى الرغم من تصريح الإمام بأنه ليس بصاحب كلام ، وكراهيته الشديدة للجدل فيما ليس تحته عمل ، فقد أثر عنه كثير من الآراء ، فى أهم مسائل العقيدة ، كمسألة الايمان وحقيقته ، والقدر ، وأفعال الانسان الاختيارية ، والذنوب وأثرها فى الايمان ، ومرتكب الكبيرة . وأخيراً مسألة الصفات ومسألة خلق القرآن والرؤية . وهذه المسائل تكون فى مجموعها أهم مسائل علم الكلام .

رأيه فى الإيمان : يرى الإمام أحمد « أن الايمان يزيد وينقص ، وهو قول وعمل ، وزيادته بالاحسان فى العمل ، ونقصانه بالاساءة فيه ، ويخرج الرجل من الايمان إلى الإسلام ، فان تاب رجع إلى الايمان ، ولا يخرجه من الاسلام إلا الشرك بالله العظيم ، أو يرد فريضة من فرائضه جاحداً لها ، فان تركها تهاوناً أو كسلا كان فى مشيئة الله ، إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه » (١) .

ويتضح من هذا أن الإيمان فى نظر الإمام ينتظم أمرين : الاعتقاد الجازم ، وعمل الجوارح الذى يكون ترجمة لهذا الاعتقاد ، ولا يمكن أن تفسر زيادة الايمان ونقصه إلا بهذا التخريج . وليس الإمام أحمد فى هذا إلا مترجماً عن روح القرآن الكريم ، وما جاء فى السنة الصحيحة ، فى الدلالة على ذلك . كما يتضح بهذا أيضاً موقف الإمام من بقية الفرق الأخرى ورأيها فى الإيمان . فالجهمية يرون أن الإيمان هو مجرد المعرفة وإن لم يصحبها عمل ، ولم يصرحوا بوجوب الاذعان ، والمعتزلة يرون أن العمل جزء من حقيقة الايمان ، بحيث

---

(١) ابن الجوزى . مناقب الإمام أحمد ص ١٦٨ .

يخرج مرتكب الكبيرة عنه ، وان اعتقد بأن الله واحد ، وأن محمداً رسول الله ، ولكنه لا يكون كافراً ، بل هو فى منزلة بين الكفر والايمان ، والخوارج يرون أن العمل جزء من الايمان ، ويخالفون المعتزلة فى النظر إلى مرتكب الكبيرة ، لأنه فى نظرهم قد خرج من حظيرة الإيمان إلى الكفر ، بينما هو فى نظر المعتزلة فى منزلة بين الايمان والكفر كما بينا .

ويستفاد من كلام الإمام أحمد أن هناك حقائق ثلاثا . إيمان وإسلام وكفر وأن الإسلام وسط بين الايمان والكفر ، كما يفهم منه أن وصف الايمان لا يمكن أن يجامع المعصية ، وهو إلى هذا الحد يتفق تماماً مع المعتزلة ، ولكنه يخالفهم فى أن سلب الايمان عن الشخص لا يلزم منه أن ينفى عنه الاسلام ، وتطبيق ذلك واضح فى شأن مرتكب الكبيرة ، فبينما هو فى نظره مفوض أمره إلى الله ، إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه ، يرى المعتزلة أنه مخلد فى النار خلود عصيان لا خلود كفر (١) .

وليس يحق ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن ما ذهب إليه الإمام أحمد فى حقيقة الايمان ، كان له دلالته على مدى ما كان يلقى به بعض المذاهب ، التى بدأت تحدث أثرها فى تكوين الرأى تجاه الأعمال الشرعية كبعض المذاهب الصوفية ، التى كانت تغض من شأن التكليف ، متى ظن أصحابها ضيق الهوة بينهم وبين الذات العلية (٢) . فان مثل هذه الآراء لم يظهر بشكل واضح فى عصر الإمام أحمد ، كما أن الامام لا يعنيه وهو يقرر حقائق العقيدة إلا مراعاة الموافقة التامة للنصوص الدينية . وعلى تقدير صحة ذلك فليس هو المقصود الأصلى .

رأيه فى مرتكب الكبيرة : وهذه المسألة متصلة بسابقتها ، ويرى الإمام فيها رأى الفقهاء قبله ، أبى حنيفة ومالك والشافعى ، وهو أن العاصى مرجأ أمره إلى الله ، إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه . وهو بهذا أيضاً يعتمد على النص الدينى فى تقرير هذه المسألة . ويخالف الطوائف الأخرى التى

---

(١) الشيخ أبو زهرة . أحمد بن حنبل ص ١٢٦ .

(٢) محمد محمود . حركة الحنابلة فى بغداد ص ١٢٧ .

ذهبت فى ذلك مذاهب تخالف النصوص الدينية ، كالخوارج والمعتزلة ، والمفرطين من المرجئة ، الذين يقولون : لا تضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر عمل وطاعة ، وبهذا فتحوا الباب على مصراعيه للفجار وأهل المعاصى .

وقد أثر عن الإمام أحمد فى هذا المقام ما يدل على التفويض التام لمشيئة الله ، وأن العمل الطالح لا يدخل صاحبه الجنة على سبيل الالزام ، اللهم إلا بفضل الله ، وأن العمل الطالح لا يوجب النار إلا بعدل الله ، وهو بهذا ينقض المعادلة التى يقول بها المعتزلة . وهى أن العمل يقابله الجزاء ، مقابلة ضرورية . ويبدو أن روح التهيب من الالزام بالنسبة لله سبحانه ، هى التى جعلت أصحاب القلوب الحيـــة ينزعون هذا المنزع . أما الذين ينظرون إلى قضايا العقيدة نظرة عقلية محضة — كالمعتزلة — فلا تستوقفهم روح التهيب . ولعل أهم ما يعتمدون عليه فى ذلك أن مصدر الالزام هو الذات الالهية ، كما نطقت به آيات الوعد والوعيد ، يقول الإمام أحمد بياناً لما يذهب إليه : « لا تشهد على أحد من أهل القبلة بعمل يعمله بجنة ولا نار ، نرجو للصالح ، ونخاف على المسىء المذنب ، ونرجو له رحمة الله ، ومن لقى الله بذنب تائباً غير مصر عليه ، فان الله يتوب عليه ويقبل التوبة عن عباده ، ويعفو عن السيئات . ومن لقيه وقد أقيم عليه حد ذلك فى الدنيا عن الذنوب التى قد استوجب بها العقوبة ، فأمره إلى الله ، إن شاء عذبه وإن شاء غفر له (١) » . وقد قرر صراحة أنه « لا يكفر أحداً من أهل التوحيد وإن عملوا بالكبائر (٢) » وذلك ما عدا الشرك ، كما تبينه الآية الكريمة « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (٣) » . كما نقل عنـــه وصف تارك الصلاة بالكفر ، وهذه القضية مستثناة من عموم قوله « وإن عملوا بالكبائر » . ونصه فى ذلك كما يذكره ابن الجوزى فى المناقب :

الصالح

---

(١) ابن الجوزى . مناقب الإمام أحمد ص ١٧٤ . وانظر أيضاً عقيدة الإمام أحمد لأبى محمد بن تميم الحنبلى فى ذيل الجزء الثانى من طبقات الحنابلة .

(٢) نفس المصدر ص ١٧٦ .

(٣) النساء ٤ : ١١٦ .

« وليس من الأعمال شيء تركه كفر إلا الصلاة ، من تركها فهو كافر ، وقد أحل الله قتله (١) » .

ولا يمكن صحة هذا الاستثناء إلا إذا فسر تركها بالجحود والانكار ، حتى يستقيم ذلك مع مفهوم الآية المذكورة، ومع ما ذكره الامام من عدم تكفير من يعمل الكبائر . والميزة التى كانت سبباً فى هذا الاختصاص هى أن فرض الصلاة هو الأمارة التى يتميز بها المسلم من الكافر ، كما نطقت بذلك بعض الأحاديث ، وليس فى ذلك شيء من الغرابة كما يرى الشيخ أبو زهرة فى هذا المقام (٢) ، فان ما نقل عن الامام أحمد فى هذا الشأن لا يخالف صريح النصوص الثابتة (٣) .

رأيه فى القدر والفعل الإنسانى: والكلام هنا ذو شقين . أولهما يتعلق بالقدر وثانيهما يتعلق بالفعل الانسانى الاختيارى . فأما الأول فيرى الإمام أحمد وجوب الايمان بأن كل شيء بقضاء الله وقدره ، يستوى فى ذلك فعل الخير وفعل الشر ، وقد نقل عنه ابن الجوزى فى المناقب قوله « أجمع سبعون رجلا من التابعين وأئمة المسلمين وفقهاء الأمصار على أن السنة التى توفى فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم أولها الرضا بقضاء الله ، والتسليم لأمره ، والصبر تحت حكمه ، والأخذ بما أمر الله به ، والبعد عما نهى عنه ، وإخلاص العمل لله ، والايمان بالقدر خيره وشره ، وترك المراء والجدال والخصومات فى الدين » (٤) .

والتسليم بعموم قدرة الله على الفعل خيره وشره ، ليس معناه فى نظر الامام الركون إلى الدعة والكسل ، فان التفويض عنده لا ينافى الأخذبالأسباب والتوكل على الله ، وفى هذا رد على أولئك الذين يتخذون من مسألة الايمان بالقدر تكأة يسندون إليها إهمالهم للأسباب والقوانين التى أودعها الله فى الطبيعة .

---

(١) ابن الجوزى . مناقب الامام أحمد ص ١٧٣ .

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة . أحمد بن حنبل ص ١٢٨ .

(٣) من ذلك قوله تعالى : «ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » وما يشعر به مقابلة الصلاة الكفر فى قوله تعالى : « منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين » وقوله صلى الله عليه وسلم « بين الرجل والكفر ترك الصلاة » .

(٤) ابن الجوزى . مناقب الإمام أحمد ص ١٧٦ .

وأما الفعل الإنسانى ، فيرى الإمام أن الله سبحانه هو الذى أقدر العبد على إخراج الفعل ، وهو السبب الحقيقى له ، وهو هنا يمثل روح المذهب السنى الذى يعزو الفعل الانسانى إلى الله خلقاً وإلى الانسان اكتساباً والاستطاعة لديه مقارنة للفعل . ويعارض ما يذهب إليه المعتزلة من استقلال الانسان بالفعل ، دون تدخل قدرة الله سبحانه وما يحتج به هؤلاء من أن الجزاء لا معنى له إلا إذا كان الانسان مستقلا بفعله الاختيارى ، ليس شيئاً فى نظر الإمام ، لأن مذهبه قد نقض المعادلة العقلية التى يقول بها المتحررون ، وهى مقابلة الثواب والعقاب للعمل ، ومذهبه هنا منسجم تمام الانسجام مع ما سبق أن قلناه فى مسألة الجزاء .

وقد نقلت عن الامام أخبار تفيد تكفيره للقدرية ، ولكنا نشك فى نسبة هذه الأخبار إليه ، فان الإمام — وهو المحدث المشهور — يرى ما جاء فى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « من قال لصاحبه يا كافر فقد باء بها أحدهما (١) » والعجيب أن من عزا إليه القول بالتكفير هو الذى نقل عنه الرأى الثانى ، دون أن يتنبه إلى ما فى كلامه من تناقض (٢) . وليس معنى عدم تكفير الامام للقدرية أنه لم ينكر عليهم مذهبهم ، وفرق واضح بين إنكار مذهبهم ، وبين وصفهم بالكفر . ولم يتجاوز الانكار لديه المعنى القائم بالنفس إلى المناقشة والجدل وإقامة البراهين العقلية ، فان ذلك ليس من مذهبه ، ويكفيه — وهو الممثل لمذهب القرآن والسنة — ما جاء فيهما من النصوص الواضحة التى لا تحتاج إلى دليل .

مذهب الإمام أحمد فى الصفات : هذه هى أهم المسائل التى سنوليها تفصيلا أكثر ، لأنها تتصل بأهم مسائل علم الكلام ، وهى مسألة التوحيد ، ومن المعروف أن مسألة الصفات هى أم المسائل التى وضعت الخطوط الرئيسية لمسار الفرق المختلفة فى بحث العقيدة . وقد تفرعت عن مسألة الصفات مسألة أخرى ، ما كان ينبغى لها أن تنشأ . ونعنى بها مسألة « القرآن » هل هو مخلوق أم غير مخلوق . ولكن التمنى لا يغير من واقع الأحداث شيئاً .

---

(١) ابن تميم الحنبلى . عقيدة الإمام أحمد . فى ذيل الجزء الثانى من طبقات الحنابلة ص ٢٦٧ .

(٢) نفس المصدر .

لقد كان مذهب الإمام أحمد يثبت لله ما أثبته لنفسه ، دون تأويل أو تشبيه . وكذلك ما جاء على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحت طرقه . ولم تستوقفه فى ذلك الاعتبارات الانسانية التى لاحظها نفاة الصفات وهم يبحثونها ، فان المغايرة التامة بين الله وبين مخلوقاته تمثل للمتدين صمام الأمان ، الذى يقيه خطر الوقوع فى التشبيه . ولقد كان رأى جهم بن صفوان ومن وافقه من المعتزلة فى نفى الصفات مشوباً بالاعتبارات الإنسانية ، ولا يمكن أن يفسر قول جهم « لا يجوز أن يوصف البارى تعالى بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضى تشبيهاً (١) » إلا على أساس هذا المنطق الفاسد ، والقياس العقيم ، فان الاشتراك فى مسمى الوجود لا يقتضى الاشتراك فى الكيفيات ، كما أن نزعة التنزيه المتسامى التى لجأ إليها المعتزلة فى تقرير مفهوم التوحيد ، لا تخلو من شوب الاعتبار الانسانى أيضاً . وقد ذكر الأشعرى فى المقالات رأيهم فى التوحيد فقال : « أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ، ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ، ولا دم ، ولا شخص ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ، ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، لا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض (٢) » إلى غير ذلك من الأوصاف السلبية التى تدل على المبالغة فى التنزيه فى نظرهم . ومع تقديرنا لموقف المعتزلة فى هذه المبالغة ، ضد تيار التشبيه والتجسيم الذى شاع فى نطاق الفكر الإسلامى منذ تولى كبره « مقاتل بن سليمان » إلى أن أصبح مذهباً فلسفياً لدى الكرامية ، ومن تابعهم من الحنابلة ، إلا أن ذلك قد تجاوز منطق القرآن نفسه ، فان مفهوم التنزيه فى معيار المنطق السليم ، هو الاثبات مع نفى المماثلة ، وهذا ما كان يمثله بحق مذهب الإمام أحمد .

من ثم نرى أن مدار القول لدى الامام أحمد فى هذا المقام على النصوص الواردة سواء كان النص قرآناً أو سنة . لذا يرى وجوب الإيمان بجميع

---

(١) الشهرستانى . الملل والنحل جـ ١ ص ٧٩ .

(٢) الأشعرى . مقالات الاسلاميين جـ ١ ص ٢١٦ .

الصفات التى جاء بها النص الصحيح ، ويرى عدم البحث فى حقيقتها كما يرى أن تأويلها خروج على المنهج الذى وضحه صاحب الشرع . وقد نقل عنه أنه سئل قبل موته بثلاثة أيام عن أخبار الصفات فقال : « تمر كما جاءت وأتعجب من الانكار لها ، وقد ثبت أن القديم شىء لا كالأشياء ، وحى لا كالأحياء ، ووردت صفات فى الشرع يجب حملها على ما حملت عليه التسمية بكونه شيئاً ، فلما فارق اسمه الأسماء ، فارقت صفاته الصفات (١) » .

ومن الطبيعى أن يلازم المنهج النصى فى تحصيل المعرفة الذى يمثله الإمام أحمد ، اعراضه عن اصطلاحات المناهج الأخرى التى تنحو فى ذلك نحوا مخالفاً . من ثم كان يشق عليه الكلام فى الاسم والمسمى ، ويقول : « هذا كلام محدث » . ولا يذهب مذهب المخالفين الذين يرون المغايرة بينهما من حيث المفهوم وعدمها من حيث الماصدق . ولكنه يرى أن الاسم هو علم على المسمى ، اتباعاً للنص ، كما فى قوله تعالى : « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها » ولأنها عنده كذلك ، فان ذكرها مع الذات هى إلهيته ، فهو سبحانه واحد بصفاته (٢) .

ومع هذه البساطة الظاهرة فى منهج الامام أحمد ، يلمح الباحث بعض الأفكار التى تدل على عمق الرجل فى تفكيره ، فقد ذهب إلى أن أسماء البارى المختصة المشتقة ، قديمة وإن لم يوجد ما تشتق منه ، ويقرأ فى ذلك ما جاء فى آخر سورة الحشر ، ولا يفصل بين أسماء الذات المشتقة من الصفات ، لأنها غير متعذرة عليه ، ولا شىء منها هو عاجز عنه (٣) .

وهذه الفكرة قد وجدت لدى مفكر الظاهرية « ابن حزم » ولكن مع التفريق بين صفة الذات وصفة الفعل ، والنوع الثانى فى نظر ابن حزم حادث ، ومتعلق بالخلق ، كصفة الإحياء والرزق إلى غير ذلك من صفات الفعل (٤) . وملحظ ابن حزم هنا لغوى ، وهو أن صفة الفعل لا تتصور

---

(١) ابن تميم الحنبلى . عقيدة الإمام أحمد ج ٢ص ٢٦٥ من طبقات الحنابلة .

(٢) نفس المصدر ص ٢٧٠ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) ابن حزم . التقريب لحد المنطق ص ٣٨ .

إلا معه . أما ملحظ الامام أحمد فهو ملحظ فنى ، فالله سبحانه موصوف فى الأزل بالقدرة على الرزق والإحياء والإماتة فيما لا يزال ، وبفكرة صلاحية الصفة فى الأزل للتعلق فيما لا يزال ، ينفى التفرقة الصناعية التى قررها بعض المتكلمين ، بين صفة الذات وصفة الفعل ، من حيث القدم والحدوث . يقول الإمام أحمد : « من قال أن الله لم يكن موصوفاً حتى وصفه الواصفون فهو بذلك خارج عن الدين ، ويلزم من ذلك ألا يكون واحداً حتى وحده الموحدون ،وذلك فاسد (١) » . وإذا كان هذا منهج الامام أحمد فى مسألة الصفات عموماً فيجدر بنا أن نبين موقفه من النصوص التى يوهم ظاهرها التشبيه ، على وجه أخص .

موقف الإمام أحمد من النصوص الموهمة للتشبيه :

نقل ابن الجوزى فى كتابه دفع «شبهة التشبيه» رأى الإمام أحمد فى الأحاديث المشكلة. منها : ما رواه عبد الرحمن ابن عياش عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « رأيت ربى فى أحسن صورة ، فقال فيم يختصم الملأ الأعلى يامحمد؟ قلت: أنت أعلم يارب ! ! فوضع كفه بين كتفى فوجدت بردها بين ثديى فعلمت ما فى السموات والأرض » ولما سئل الإمام أحمد عن ذلك قال : « أصل هـــذا الحديث وطرقه مضطربة » . وقد روى من حديث أبى هريرة أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « أتانى آت فى أحسن صورة» الخ ، وقد روى من حديث ثوبان « أن ربى أتانى » الخ . وهذه أحاديث مختلفة وأحسن طرقها يدل على أن ذلك كان فى النوم ، ورؤيا المنام وهم من الأوهام لا تكون حقائق (٢) وقد نقل الشيخ الكوثرى فى تعليقه على هذا الكتاب قول الحافظ ابن حجر : « ولا التفات إلى من تعقب كلامه بقوله : فى الحديث الصحيح أن رؤيا الأنبياء وحى ، فلا تحتاج إلى تعبير ، لأنه كلام من لم يمعن النظر فى هذا المحل ، فقد تقدم فى كتاب التعبير أن بعض رؤى الأنبياء يقبل التعبير (٣) » .

---

(١) أبو الفضل التميمى . اعتقاد الإمام أحمد جـ ٢ ص ٢٩٣ بذيل طبقات الحنابلة .

(٢) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ٢٩ ، ٣٠ .

(٣) المرجع السابق ص ٣٠ تعليق . وقد ذكر البيهقى فى الأسماء والصفات جميع طرق الأحاديث التى وردت فى الصورة ، وانتهى إلى ترجيح أن يكون ذلك مناما ، وهذا يدل على أن ابن الجوزى قد اعتمد عليه ، وان كان لم يذكره . (انظر . البيهقى الأسماء والصفات ص ٣٠٠)

ومن الأحاديث التى أنكرها الإمام أحمد ما روته أم الطفيل امرأة أبى ، أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر أنه « رأى ربه عز وجل فى المنام فى أحسن صورة شاباً منوراً فى خصر رجليه نعلان من ذهب وعلى وجهه فراش من ذهب » ، وراوى هذا الحديث نعيم بن حماد ، المشهور بالوضع ، وقد سئل عنه الامام أحمد فقال : حديثه منكر مجهول (١) .

وفى هذا الموقف إشارة إلى أن الإمام لا يقف فى رد الحديث إذا لزم منه محال عند نمط محدد ، فقد يكون الخلل فيه آتياً من إحدى الجهتين : السند أو المتن أو منهما معاً ، ومن هذا نستنبط أن منهجه فى تقرير العقـــائد كان مصحوباً بالنظر العقلى وخاصة فى تقويم نصوص السنة ، وأنه لم يقف عند الظاهر الذى قال به بعض أتباعه فوقعوا فى التشبيه ، وقبل أن ينظروا إلى مدى ما فى الآثار من ضعف ، وتخريجها على قواعد الرواية والدراية .

وبهذا نستطيع أن نقول أن منهج الإمام فى تقرير العقائد يعتمد على النصوص الصحيحة ، دون غيرها ، وأن ما خالف ذلك مما ينسب إليه ليس بصحيح .

وأما موقف الإمام من النصوص القرآنية التى يوهم ظاهرها التشبيه ، فقد كان غاية فى الوضوح ، فلم يؤولها تأويل المحرفين ، ولم يجرها على ظاهرها بالمفهوم الانسانى بل أمرها كما جاءت دون تعمق أو بحث ، اعتمادا على قصور العقل الانسانى عن إدراك الكيفيات الإلهية ، ويظهر أن الإمام أحمد كان يستشعر نوعاً من الحرج حين ينتهى الأمر إلى الايمان بما جاء به ظاهر النص ، مع محاولة تحديد مدلول الألفاظ ، فيصرح بأن « اللفظية شر من الجهمية (٢) » . ومعنى هذا أن الألفاظ التى يعبر بها النص الدينى لها معان مرادة لله ، ولا يمكن التعبير عنها إلا من خلال ألفاظ إنسانية ، حتى لا يكلف الإنسان بما لا يفهم ، ولكن هذا الفهم لا يتجاوز الإثبات إلى تحديد الكيفية ، حتى تظل المعانى الإلهية بمعزل عن أن تنزل إلى مستوى المعانى الانسانية . وعلى هذا فغاية المؤمن فى نظر الامام أن يثبت « مثلا » أن لله وجهاً كما أثبت لنفسه ، ولكن لا بمعنى الصورة الإنسانية .

(١) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه . ص ٣١ .
(٢) ابن الجوزى . مناقب الامام أحمد ص ١٥٧ .

ويحق لنا فى هذا المقام أن نتساءل : إذا كانت الألفاظ موضوعة بازاء المعانى للدلالة على الحقيقة ، وأن ما خالف ذلك يكون دلالة مجازية — كما يرى اللغويون — (١) فان دلالة لفظ « الوجه » مثلا على معنى يخالف الصورة تكون نوعاً من المجاز — وهذا هو التأويل — فكيف نصف موقف الامام أحمد والسلف قبله ، ومن سار على نهجه بعده بأنهم غير مؤولين ؟ والإجابة على هذا السؤال تحتم علينا استطلاع رأى الإمام أحمد فى مسألتين متلازمتين أشد التلازم ، وهما : المحكم والمتشابه ، والتأويل . مقارنا بآراء المبرزين من العلماء فيهما .

أولا فى المحكم والمتشابه :

آراء العلماء : جاء فى القرآن الكريم قوله تعالى : « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. ومايعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب (٢) » والبحث فى هذه الآية يتناول تعريف المحكم والمتشابه ومعنى التأويل وموقف الراسخين فى العلم من المتشابه .

فأما المحكم لغة « فالعرب تقول : حاكمت وحكمت وأحكمت ، بمعنى رددت ومنعت ، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم . وحكمة اللجام تمنع الفرس عن الاضطراب، وفى حديث النخعى « أحكم اليتيم كما تحكم ولدك » أى امنعه عن الفساد . وقال جرير أحكموا سفهاءكم أى امنعوهم ، وبناء محكم أى وثيق يمنع من تعرض له (٣)». فالمادة — كما نرى — تدور حول المنع ، ومعناه أن يمنع اللفظ إرادة معنى غير الموضوع له . وأما فى « الاصطلاح » : فقد اختلف العلماء فيه ، فالنووى يرى أنه هو المكشوف المعنى ، الذى لا يتطرق إليه إشكال واحتمال ، وهذا أظهر قوليه والقسطلانى يذهب إلى أن المحكم

---

(١) كما قرر الأصوليون أيضاً أنه لا يجوز أن يجيء فى القرآن لفظ يعنى به غير ظاهره إلا بدليل عقلى يبين المراد منه . (انظر . استحالة المعية بالذات ص ٦٧) .

(٢) آل عمران ٣ : ٧ .

(٣) الشنقيطى . استحالة المعية بالذات ص ٦٠ .

ما وضح معناه ، وقال الزمخشرى المحكم هو الذى حفظت عبارته عن الاحتمال والاشتباه (١) ، وهذه الأقوال لم تتباعد ، فكلها تدور حول دلالة اللفظ على المعنى دلالة ظاهرة مطابقة .

وأما المتشابه فيعرف « لغة » بأنه ما لم يمكن التميز بينه وبين غيره ، كأن يكون أحد الشيئين مشابهاً للآخر ، بحيث يعجز الذهن عن التميز بينهما . كما حكاه القرآن عن قوم موسى فى قولهم : « إن البقر تشابه علينا » وقوله فى وصف ثمار الجنة « وأتوا به متشابهاً » أى متفق المنظر مختلف الطعوم ، ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التميز بينهما سمى كل مالا يهتدى الانسان إليه « بالمتشابه » إطلاقاً للسبب الذى هو التشابه على المسبب الذى هو عدم فهم المعنى (٢) ، والمراد به هنا كل ما ورد فى الكتاب والسنة الصحيحة موهماً مماثلته تعالى للحوادث . وقامت الدلائل على امتناع ظاهره فى حق الله تعالى .

وأما فى اصطلاح العلماء فقد اختلف فيه . وقد ذهب النووى إلى تعريف المتشابه بأنه اللفظ المشترك بين عدة معان كلفظ القرء : المشترك بين الطهر والحيض ، وكالذى بيده عقدة النكاح المشترك بين الولى والزوج ، وكاللمس المتردد بين الوطء واللمس باليد ، ولكن نظرة النووى بعيدة عن مجال العقيدة ، ودلالة اللفظ المشترك على أحد ما تشارك فيه هو دلالة ظاهرة لا لبس فيها بخلاف المتشابه . وقد عرف القسطلانى المتشابه بأنه « ما ترددت فيه الاحتمالات » فيدخل فيه المجمل والمؤول (٣) . وقد ذكر الرازى فى تفسيره أقوال بعض علماء الصحابة فى المحكم والمتشابه ، فذكر ما روى عن ابن عباس أنه قال : المحكمات هى التى فى مثل قوله تعالى فى سورة الأنعام « قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئاً . . » والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود ، وهى أسماء حروف الهجاء التى ذكرت فى أوائل السور . كما ينقل عن ابن عباس وابن مسعود أن المحكم

---

(١) نفس المصدر .
(٢) الشنقيطى . استحالة المعية بالذات ص ٦١ .
(٣) نفس المصدر .

هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ . وعزا الرازى إلى الأصم أن المحكم ما كان لائح الدلالة ، والمتشابه ما يحتاج فى معرفته إلى التدبر والتأمل (١) . كما ذكر السيوطى فى كتابه «الإتقان» آراء العلماء فى حقيقة كل من المحكم والمتشابه(٢)

وعلى تقدير صحة ما نقل عن ابن عباس فان دائرة المتشابه تصبح ضيقة إلى حد كبير ، وهذا بدوره يوسع دائرة المحكم ، على غير ما حدده ، مستشهداً بالآية الكريمة ، التى تومىء إلى تحديده بالأوامر والنواهى ، وعلى هذا فهناك ما بين النوعين ، ثالث لم يشمله كلام ابن عباس ، ويبدو أن ما ذهب إليه جمهور العلماء من إدراجه تحت مفهوم المتشابه ، هو فى نظر ابن عباس ليس كذلك ، على ما تنقله بعض الروايات من أنه كان يقول : أنا من الذين يعلمون تأويله فأنا من الراسخين فى العلم (٣) ، وعلى كل حال فالمسألة لا تحتمل أكثر من هذا وسنزيد هذه النقطة بياناً عند حديثنا عن موقف السلفية من التأويل .

وقد ذكر الراغب الأصفهانى فى كتابه «المفردات فى غريب القرآن» هذه المسألة على وجه لم نعهده عند غيره ، لذا سنذكر قوله ، ثم نرجح أى الأقوال نرتضيه . قسم الراغب الأصفهانى المتشابه قسمين : **أحدهما** : ما يرجع إلى ذاته **والثانى** : إلى أمر ما يعرض له ، **والأول على ضروب** : ما يرجع إلى جهة اللفظ مفرداً ، إما لغرابة ، نحو فاكهة وأبا ، أو لمشاركته الغير ، نحو اليد والعين أو مركباً ، إما لاختصار نحو . «واسأل القرية» أو لإطناب نحو «ليس كمثله شىء» أو لانغلاق اللفظ ، نحو «فان عثر على أنهما استحقا إثماً». ثانيها : **ما يرجع** إلى المعنى : إما من جهة دقته ، كأوصاف البارى عز وجل ، وأوصاف الساعة ، أو من جهة ترك الترتيب ظاهراً ، نحو «ولولا رجال مؤمنون» إلى قوله «لعذبنا الذين كفروا منهم عذاباً أليماً» **وثالثها** : ما يرجع إلى اللفظ والمعنى معاً ، وأقسامه بحسب تركيب بعض وجوه اللفظ مع بعض وجوه المعنى ، نحو غرابة اللفظ مع دقة

---

(١) الرازى . تفسير ج ٢ ص ٥٩٧ ، وأساس التقديس ص ١٧٩ .

(٢) السيوطى . الاتقان ج ٢ ص ٢ .

(٣) ابن تيمية . تفسير سورة الاخلاص ص ١١٩ ، ولم أعلم هذا القول إلا من طريق ابن تيمية ، وله فرض وراء هذا القول سنذكره فى محله .

المعنى ستة أنواع ، لأن وجوه اللفظ ثلاثة ووجوه المعنى اثنان ، ومضروب الثلاثة فى اثنين ستة .

والقسم الثانى من المتشابه : هو ما يرجع إلى أمر ما يعرض للفظ ، وهو على خمسة أنواع . **الأول** من جهة الكمية كالعموم والخصوص ، **والثانى** من جهة الكيفية ، كالوجوب والندب ، **والثالث** من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ . **والرابع** من جهة المكان كالمواضع التى نزلت فيها ، كقوله تعالى « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها (١) » وقوله تعالى : « إنما النسىء زيادة فى الكفر (٢) » فانه يحتاج فى معرفة ذلك لمعرفة عاداتهم فى الجاهلية . **والخامس** من جهة الإضافة ، وهى الشروط التى بها يصح الفعل أو يفسد ، كشروط العبادات والأنكحة والبيوع (٣) » .

وهذه الدقة التى تنم عن الاستقراء التام لمقتضيات فهم النص الدينى لدى الراغب الأصفهانى ، هى التى يمكن أن يطلق عليها « « الجهاز النقدى » الذى يقود الناظر إلى الإدراك الصحيح لأبعاد هذا النص ، سواء كان ذلك الجهاز فى صورته الذاتية الداخلية أم فى الصورة العارضة الخارجية . وأعتقد أن مفهوم المتشابه لدى الأصفهانى قد تعدى نطاق العقيدة إلى مجال الأحكام العملية التى قد يخفى على المسترشد إدراك الحق فيها ، كما كان إلى المعنى اللغوى أقرب منه إلى المعنى الاصطلاحى .

وأرى أن ما ذهب إليه الأصفهانى وإن كان أكثر شمولا إلا أن رأى الأصم هنا أكثر تحديداً ، وإن كانا لا يختلفان من حيث الغاية ، فان الاحتياج إلى التأمل والتدبر — كما يرى الأصم — إنما سبيله معرفة ما يؤدى إلى ذلك . ولن يتأتى هذا إلا بمعرفة الأمور الذاتية والعرضية التى تتكثف على اللفظ فتجعل الرؤية إليه بنظر العقل غير واضحة .

بقى علينا أن نذكر آراء العلماء فى التأويل ، وهذا يقتضينا أن نبين معنى التأويل فى اللغة ، ثم معناه فى الاصطلاح . ثم نبين بعد ذلك هل وقف الاصطلاح

---

(١) سورة البقرة ٢ : ١٨٩ .

(٢) سورة التوبة ٩ : ٣٧ .

(٣) الشنقيطى . استحالة المعية بالذات ص ٦٢ .

عند حد معين أم تطور بتطور الاستعمال اللغوى ، ثم نحدد موقف الراسخين فى العلم من المتشابه ثم ننتهى من ذلك ببيان رأى الإمام أحمد فى التأويل .

تعريف التأويل فى اللغة: أصله فى اللغة المرجع والمصير ، من قولك آل الأمر إلى كذا ، إذا صار إليه ، وأولته تأويلا إذا صيرته إليه . قال صاحب مختار الصحاح : « التأويل تفسير ما يؤول إليه الشىء ، وقد أوله تأويلا وتأوله بمعنى (١) » .

تعريف التأويل فى الاصطلاح : اصطلح قدماء المفسرين على اطلاق التأويل بمعنى التفسير ، كما نقل عن ابن جرير أنه كان يقول : أقول فى تأويل هذه الآية (كذا) أى فى تفسيرها، أما متأخرو المفسرين فقد اصطلحوا على أن التأويل عبارة عن « نقل الكلام عن وضعه إلى ما يحتاج فى إثباته إلى دليل ، لولاه ما ترك ظاهر اللفظ ، وقال الأصوليون : التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل . وقال الآمدى — وهو ممن جمع بين الأصولين. أصول الدين وأصول الفقه — : التأويل حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله بدليل يعضده (٢) » . وهـذا التعريف لم يخرج فى معناه عن تعريف جمهور الأصوليين . ولكن ما علق به الآمدى على هذا التعريف وهو قوله : « وإذا عرف معنى التأويل ، فهو مقبول معمول به إذا تحقق بشروطه ، ولم يزل علماء الأمصار فى كل عصر ، من عهد الصحابة إلى زماننا عاملين به من غير نكير (٣) » لا يمكن أن يؤخذ على عمومه ، لأن دراسة اللغة وظواهرها لم تكن قد تطورت فى عصر الصحابة هذا التطور الذى كان لها فيما بعد (٤) .

والذى يعنينا فى هذا المقام هو تعريف متأخرى المفسرين ، لأن الأول يتصل بالمفهوم اللغوى لا بالمفهوم الاصطلاحى . وفى هذا دلالة على أن حقيقة التأويل لم تقف عند المعنى البسيط الذى يوحى به اللفظ لغة . وهذه

---

(١) مختار الصحاح ص ٣٣ .

(٢) الآمدى . الإحكام فى أصول الأحكام ج ٢ ص ٧٤ . وانظر أيضاً تفسير المنار ج ٤ ص ١٧٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٧٥ .

(٤) محمد محمود . حركة الحنابلة فى بغداد ص ٢٣ .

ظاهرة عامة فى كل علم وفن . فاذا أضفنا إلى ذلك ، الأمور التى لابست دراسة النصوص الدينية التى تتصل بالعقيدة ، والتى وسعها المجتمع الاسلامى بعد أن زخر بكثير من لقاح الثقافات الأخرى ، لتبين لنا أن نظرة القوم إلى النص الدينى الذى يحتمل أكثر من معنى ، لا يمكن أن تقف عند التفسير اللغوى . ولا يستشعر هذا إلا أصحاب الثقافات الواسعة الذين تنوعت نظرتهم إلى النصوص الدينية . وفى هذا يقول ابن رشد فى كتابه فصل المقال : « أنه ما من منطوق به فى الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان ، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه ، وجد فى ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد، ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل (١) .

حكم التأويل عند أصحاب المدارس الكلامية :

لعل من المناسب — بعد أن بينا مفهوم المحكم والمتشابه لغة واصطلاحاً ثم معنى التأويل — أن نذكر حكمه لدى أرباب المدارس الفكرية المختلفة ثم نبين فى حق من يكون التأويل . مع بيان الدواعى التى حملت التأويل به على ذلك . أما أصحاب هذه المدارس — الأشعرية والمعتزلة والشيعة وبعض الصوفية — فقد أوجبوه حسب منهج كل مدرسة .

ومما ينبغى الإشارة إليه أن المدارس الفكرية المختلفة لم تقف من التأويل موقفاً موحداً ، بل اختلفت النظرة إليه باختلاف المنهج العام لكل مدرسة . فالمعتزلة مثلا يرون — تحت تأثير الثقافات الأجنبية وخاصة ما قرأوه عن

---

(١) ابن رشد . فصل المقال ص ٨ . وينبغى أن نشير إلى أن الأساس الذى بنى عليه القائلون بالتأويل مذهبهم ، هو اعتمادهم على القول بأن اللغة ليست توقيفية ، وإنما هى من وضع البشر ، وما يطرأ عليها من تغيير فى الدلالة فانما مرجعه إلى تغير حياة المجتمع نفسه . من ثم نرى المعتزلة يؤكدون أن المعنى الحقيقى للفة قد ضاع أو بمعنى أدق قد تنوسى ولم يبق إلا المعنى المجازى لها ويلاحظ ذلك بشكل واضح فى تطبيق الزمخشرى لهذه الفكرة فى كتابه « أساس البلاغة » (انظر . المزهر فى علوم اللغة للسيوطى جـ ١ ص ١٠ ، ومذاهب التفسير الإسلامى لجولد زيهر . الترجمة العربية ص ١٣٦) .

يحيى الدمشقى — أن النصوص التى وردت فى الكتاب والسنة مما يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم ينبغى أن ينظر إليها على أنها أداة تعين الناظر إليها على معرفة الحقائق الالهية لا أنها تدل على الحقيقة بالمعنى الانسانى ، من ثم يرون تأويلها بصرفها عن الظاهر (١) .

وقد أقر أهل السنة — الأشاعرة — مبدأ التأويل كالمعتزلة ، ولكنهم يختلفون معهم فى التطبيق ، نظراً لتغاير نظرة كل من المدرستين إلى حقيقة المحكم والمتشابه ، وقد بين الرازى هذا المعنى بقوله : « إن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة وأن الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة ، فلابد من تأويلها حسب تلك . فالمعتزلى يقول مثلا فى قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر (٢) » إنه محكم ،وقوله « وما تشاوءن إلا أن يشاء الله رب العالمين (٣) » متشابه . والسنى يقلب الأمر فى ذلك » (٤) . ونستطيع أن نقول هنا أن التأويل لدى أصحاب هاتين المدرستين لم يخضع لنمط علمى دقيق توجبه الضرورة العقلية ولكنه كان تابعاً لأصول كل مدرسة ، ويمكن أن يقاس على ما سقناه من الآيات ، ونظرة أصحاب كل مدرسة إليها ، كثير من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد الذى قد يكون مقبولا عند النظرة الدقيقة لمنهج كل مدرسة ولكنه تعدى ذلك إلى التأويل المسرف ، الذى لا يخضع لقوانين اللغة العربية فى المجاز ، ولكنه كان صورة واضحة للمغالاة فى هذه الناحية . وقد وجد هذا الاتجاه لدى كثير من الشيعة وبعض الصوفية (٥) .

أسباب التأويل : يعلل كثير من الباحثين لظهور حركة التأويل العقلى ، بأن طبيعة اللغة العربية تساعد على ذلك أولا ، فاذا أضفنا إليها ، العوامل

---

(١) زهدى جار الله . المعتزلة ص ٢٩ .

(٢) الكهف ١٧ : ٢٨ .

(٣) التكوير ٨١ : ٢٩ .

(٤) الرازى . تفسير جـ ٢ ص ٢٩٦ .

(٥) جولد زيهر . العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ١٩٦ .

الأخرى التى ظهرت فى محيط الفكر الاسلامى ، متمثلة فى الظلال التى ألقتها الثقافات الأجنبية على مرآة ذلك الفكر مع نشأة بعض الظواهر المغالية فى التمسك الحرفى بظاهر النص الدينى — ولو كان ذلك يصطدم مع المقررات العقلية ، كما وجد بشكل واضح فى آراء مقاتل بن سليمان — لتبين لنا أن حركة التأويل كانت أمراً طبيعياً (١) .

وإذا كان التأويل أمراً ضرورياً لدى بعض المدارس — كما رأينا — فما مدى علم المؤولين الراسخين فى العلم بحقيقة المتشابه ؟ .

الحق أن العلماء اختلفوا فى ذلك إلى فريقين :

(ا) الفريق الأول : ويمثله ابن عباس وعائشة والحسن ومالك بن أنس والكسائى والفراء وأبو على الجبائى من المعتزلة ، يرون أن المتشابه لا يعلم حقيقته إلا الله ، وعلى هذا يكون الكلام قد تم عند لفظ الجلالة فى الآية الكريمة «وما يعلم تأويله إلا الله» والكلام بعده مستأنف. وعلى هذا فمن أراد حق اليقين ، فلا يجزم بأن ما ذهب إليه هو المراد حقيقة .

(ب) الفريق الثانى : ويمثله مجاهد والربيع وأنس بن مالك وأكثر المتكلمين ، ويرون أن المتشابه يعلمه الله جلت قدرته وكذلك يعلمه الراسخون فى العلم ، وعلى هذا يكون لفظ الراسخين معطوفاً على لفظ الجلالة .

وقد استدل كل من الفريقين على رأيه. فأصحاب الفريق الأول يرون أن الله تعالى ذم الذين يتبغون تأويله وما ذاك إلا لأنه أمر فوق مقدورهم ، وأن قوله تعالى « يقولون آمنا به كل من عند ربنا » يدل بظاهره على التسليم المحض لله تعالى ، ومن عرف الشيء وفهمه لا يعبر عنه بما يدل على التسليم(٢).

ورد رجال الفريق الثانى على أدلة أصحاب الفريق الأول بأن ذم الذين يبتغون تأويله إنما كان بسبب ذهابهم فيه إلى ما يخالف المحكم ابتغاء الفتنة ،

---

(١) د. النشار . نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ٦٠٧ ، ولمعرفة آراء العلماء فى حكم وأسباب التأويل تفصيلا ينظر الاتقان ج ٢ ص ٨ .

(٢) تفسير المنار ج ٤ ص ١٦٦ .

وأما الراسخون فى العلم فليسوا كذلك ، فانهم أهل اليقين الثابت الذى لا زلزال فيه ، فهؤلاء يفيض الله عليهم من العلم ، ما به يستطيعون فهم المتشابه بما يتفق مع المحكم . ودلالة قوله تعالى « يقولون آمنا به » على التسليم المحض لا ينافى العلم ، فهم لرسوخهم فى ذلك ووقوفهم على حق اليقين لا يضطربون ، بل يؤمنون بهذا وذاك ، والذى يعرف الشىء عن يقين لا يتردد فى التسليم به تسليماً محضاً .

وقد أيد بعض العلماء الرأى الثانى ، فذكر النووى أن الأصح عنـــده أن الراسخين فى العلم يعلمونه ، لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته.ثم قال : وقد اتفق أصحابنا وغيرهم من المحققين على أنه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد .

كما أيد بعضهم الرأى الأول . فقال القسطلانى أنه لا إنكار لبقاء معنى فى القرآن استأثر الله بعلمه دون خلقه ، فالوقف على لفظ الجلالة واجب(١).

وعندى أن لكل وجهة ، وهى صحيحة لا على الاطلاق ، فأصحاب الرأى الأول ينفون علم الراسخين فى العلم لحقيقة المتشابه ، علماً مطابقاً للواقع ، وهذا حق ، لأن حقيقة علم الله للشىء المغيب ، مغايرة تماماً لحقيقة علم الآدمى ، فان علم الآدمى ينحصر فى الإثبات فقط ، بخلاف علم الله فهو علم بالحقائق ، وأصحاب الرأى الثانى يثبتون للراسخين فى العلم علماً يخالف ما عليه غيرهم ، ولا يتجاوز حدود العلم الإنسانى ، إلى معرفة الحق فى الواقع ونفس الأمر ، وهذا أيضاً حق ، وبهذا نستطيع أن نوجد أساساً للفرق بين الراسخين فى العلم وبين من دونهم .

وهذا لا يتعارض مع إيمان الراسخين فى العلم بحقيقة المتشابه ، التى استأثر الله بعلمها ، طالما أثبتنا المغايرة التامة بين حقيقة العلمين .

ويتصل بهذه المسألة أمر آخر ، هو : مدى جواز تعيين الراسخين فى العلم لمعنى النص المشكل ، وببيان هذا الأمر يتحدد الفرق بين التفويض والتأويل . ومذاهب العلماء فى ذلك هى كما يلى :

---

(١) الشنقيطى . استحالة المعية بالذات ص ٦٦ ، ٦٧ .

(أ) مذهب أهل السنة (السلف من الصحابة والتابعين) إمرارها كما جاءت مفوضاً معناها إلى الله، مع تنزيهه عما يدل عليه ظاهر اللفظ، مما لا يليق بجلاله من صفات الحوادث (١).

(ب) مذهب الامام أبي حنيفة — وقد وافقه عليه الأشعرى فى الابانة — هو أن حقيقة المتشابه صفات تليق بجلاله وكماله، ثابتة وراء العقل ما كلفنا إلا الاعتقاد بثبوتها، مع عدم التجسيم والتشبيه، لئلا يضاد النقل العقل (٢).

ويلاحظ أن ما ذهب إليه هذان العالمان هو ما عليه السلف من حيث الغاية، ولكن قولهما بأن حقيقة المتشابه صفات تليق بذاته مما قد يتوقف فيه العقل، لأنه قول مستحدث، وقد لا يتفق مع الوضع اللغوى، لأن دلالة اللفظ المتشابه على الجوارح قد يكون من قبيل الدلالة المطابقية (٣)، أما إذا لم يدل على ذلك فهو تأويل، فان عين المعنى المنقول إليه سمى تأويلا تفصيلياً، وإلا سمى إجمالياً، ويبدو أن أصحاب هذا الرأى يتحرجون من القول بالتأويل لأنه هو التهمة الموجهة منهم إلى خصومهم، ومهما أنكروا ذلك فانه يلزمهم القول به، ويفرق بينهم وبين غيرهم بالاجمال والتفصيل.

(ج) مذهب إمام الحرمين: وكثير من العلماء معه فى هذا السبيل، يرون تعيين التأويل للمشكل، وذلك بترجيحه على غيره، مما لا يصح، بدلالة سياق، أو كثرة استعمال اللفظ المتشابه، فتحمل «العين» مثلا على العلم أو الحفظ، و «اليد» على القدرة أو النعمة، و «الاستواء» على القهر والغلبة، أو يجعل استواء تدبير وإحكام (٤).

---

(١) نفس المصدر.

(٢) الأشعرى. الابانة ص ٣٧، واستحالة المعية بالذات ص ٧١.

(٣) وخاصة إذا أخذنا فى الاعتبار تطوير اللغة فى دلالتها على المعانى، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

(٤) امام الحرمين، الشامل. نقلا عن استحالة المعية بالذات ص ٧٠ وإذا صح أن العقيدة النظامية هى آخر ما ألفه فى العقيدة، فيكون سلفياً، لأنه رجع فيها إلى رأى السلف من القول بالتفويض ص ٢٤.

وهذا الذى ذهب إليه إمام الحرمين ومن وافقه ، هو ما أطلق عليه البلاغيون اصطلاح « المجاز اللغوى الراجع إلى المعنى المفيد(١) » ويلاحظ أن منهج التأويل ، يكشف عن طواعيه اللغة فى استعمالها الدلالى ، بجانب ما يحل من إشكال فى مجال العقيدة ، وخاصة لدى أصحاب العقول الطلعة والثقافات الواسعة .

(د) مذهب الزمخشرى : يرى أن المتشابه إنما جاء تمثيلا وتصويراً لعظمته ، وتوقيفاً على كنه جلاله ، من غير ذهاب به إلى الحقيقة والمجاز (٢) . وربما كان ملحظ الزمخشرى هنا أدق من ملحظ إمام الحرمين — على الرغم من عدم موافقتنا على قوله الأخير — ذلك لأن المطلوب فى مثل هذا المقام هو نفى الحقيقة اللغوية فى حق الله تعالى ، وللفظة اللغوية فى السياق صورة موحية ، لا يمكن أن تؤديها اللفظة المفردة ، وذلك على غرار ما قرره البلاغيون فى تشبيه التمثيل ، كما فى قول بشار :

كأن مثار النقع فوق رءووسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه (٣)

ولا ينبغى أن يفهم من التمثيل الذى قال به صاحب الكشاف ، اشتراك الطرفين فى وجه الشبه ، فهذا مستحيل على الله تعالى ، وإنما يراد به تقريب الصورة المغيبة إلى الذهن فقط .

وأما ما تحفظنا به فى كلامنا السابق ، فهو ملاحظتنا على ما قاله الزمخشرى من غير ذهاب به إلى الحقيقة والمجاز « ذلك لأن الحق دائر بينهما ، وكون الكلام جاء على سبيل المثال لتقريب الصورة إلى الذهن لا ينفى أنه من قبيل المجاز ، وهذا ما أجمع علماء البلاغة عليه » (٤) .

---

(١) السكاكى . مفتاح العلوم ص ١٩٤ .

(٢) الزمخشرى . الكشاف ج ٤ ص ٥٩٤ .

(٣) السيوطى . اتمام الدراية لقراء النقاية . على هامش مفتاح العلوم ص ١٥٥ .

(٤) انظر تفسير قوله تعالى « ثم استوى على العرش » فى مجازات القرآن للشريف الرضى ص ١٥٣ .

ومن هذا البيان نرى أن المذاهب فى المتشابه لم تتباعد (١) ، وأن أصحابها مجمعون على أن الظاهر غير مراد ، وأن الخلاف بينهم فى تعيين ما وراء الظاهر ، وبهذا الخلاف يتحدد الفرق بين التفويض والتأويل . فالتفويض توقف عن تعيين ما وراء الظاهر وحمله على معنى يليق بالذات المقدسة ، والتأويل تحديد المعنى الذى يترجح حمل اللفظ عليه ، بما يسيغه الاستعمال اللغوى .

رأى الإمام أحمد فى التأويل : قلنا فيما سبق أن الامام أحمد يقف من الآيات والأحاديث الصحيحة المشكلة موقف المفوض الذى يرى إمرارها كما جاءت دون تحديد لمفهوم اللفظ ، والآن نرى رأيه فى التأويل كعملية فنية ، يلجأ إليها عند الوقوع فى المحظور .

والحق أنه ليس بأيدينا نصوص موثوقة النسبة للامام أحمد فى هذا المقام ، وما ذكره العلماء منسوباً له ، فيه اختلاف واضطراب ، واستخلاص الحق منه أمر ليس بالهين ، من ثم سنذكر ما قيل عنه فى ذلك ثم نحاول مما نظن أنه له ، اعتماداً على ما عرف من منهجه العام .

ذكر ابن حزم الظاهرى فى كتابه « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » أنه قد روى عن أحمد بن حنبل أنه قال فى قوله تعالى : « وجاء ربك » أن معناه مجىء الأمر لا مجىء الذات (٢) . وهذا يعنى أن الإمام يجيز التأويل — وهو هنا مجاز بالحذف — عندما يتعين ، واستند ابن حزم فى قوله هذا على ما جاء حكاية عن الامام أحمد ابن حنبل أنه سمعه يقول : احتجوا على يوم المناظرة فقالوا : تجىء يوم القيامة سورة البقرة وتجىء سورة تبارك قال فقلت : « إنما هو الثواب » وقد ذكر الكوثرى هذه الرواية فى تعليقه على « السيف

---

(١) جاء فى شرح المشكاة أن السلف والخلف متفقان على التأويل ، وأن الخلاف بينهما لفظى ، لاجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره ، ولكن تأويل السلف إجمالى لتفويضهم إلى الله تعالى فى المعنى المراد من اللفظ الذى هو غير ظاهره المنزه عنه تعالى . وتأويل الخلف تفصيلى لاضطرارهم إليه لكثرة المبتدعين ولم يريدوا بذلك مخالفة السلف . ولكنهم اضطروا إلى ذلك عند ظهور بدع المجسمة والمشبهة .

(٢) ابن حزم . الفصل جـ ٢ ص ١٢٢ .

الصقيل(١) » كما أشار ابن تيمية فى تفسير سورة الاخلاص إلى أن الإمام أحمد كان يتكلم فيما يحتمل معانى كثيرة ويرجح بعضها على بعض بالأدلة ، فى جميع مسائل العلم الأصولية والفرعية (٢) . ومعلوم أن الترجيح لا يكون إلا حيث يكون المشكل ، وللترجيح أساس يقوم عليه ، ولا يمكن أن نعفى النظر العقلى منه . كما يذكر الرازى فى أساس التقديس حكاية عن الغزالى أن الامام أحمد أول بعض الأحاديث الصحيحة (٣) .

وقد نقل بعض المنتسبين إلى الامام أحمد أنه لم يقل بالتأويل . وذلك تأييداً لموقفهم المسرف فى الأخذ بالظاهر ، وقد أشار إليهم ابن حزم بقوله وأما ما ينقل عن أحمد مما يخالف هذا فهو تخرص من صديق جاهل ، أو سوء فهم لمذهب هذا الإمام (٤) . وقد ردد هذه الفكرة ابن الجوزى فى كتابه « دفع شبهة التشبيه (٥) » .

وعندى أن قول الأولين أرجح ، والسبب فى ذلك أن هناك بعض النصوص التى لا يمكن حملها على الظاهر ، لما يترتب عليه من المحال ، مثل قوله تعالى « وهو معكم أينما كنتم » فان المعية بالذات مستحيلة ، وقد أجمع السلف والخلف على تأويلها ، إلا من لا يعقل (٦) ، لأن حقيقة المعية مصاحبة شيء لآخر ، ويلزم على ذلك محالان ، لزوماً واضحاً . **المحال الأول** : هو أننا لو فرضنا صحة المعية بالذات لكل مخلوق من بشر وملك وجن وحيوان ، فى أى مكان وفى أى زمان ، لزم اتصافه تعالى بصفات الحدوث ، المنفية عنه بالدلائل القطعية . **المحال الثانى** : هو أننا لو سلمنا المعية بالذات لزم

---

(١) السيف الصقيل ص ١٢٠ .

(٢) ابن تيمية . تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٧ .

(٣) الرازى . أساس التقديس ص ٨١ .

(٤) ابن حزم . الفصل جـ ٢ ص ١٢٥ .

(٥) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ٨ .

(٦) ذكر الشيخ عليش فى شرح إضاءة الدجنة أن رجلا يقال له الشيخ ابراهيم المواهبى الشاذلى قال بالمعية بالذات ، وقد وافقه على ذلك الغزنوى فى شرح عقائد النسفى ، وابن اللبان . (انظر استحالة المعية بالذات ص ٩١) .

تعدد الذات العلية بتعدد الخلائق ، وهذا محال لما يترتب عليه من انقسام الذات .

ومن العجب أن يتمسك القائلون بذلك ، بالآية الكريمة التي هي الدعوى ، ويستدلون بها على مدعاهم ، ودليلهم ساقط في نظر المحققين ، لأنهم يجعلون دليل دعواهم ، هو القضية محل النزاع .

وينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن الإمام أحمد وإن أقر التأويل في مثل هذه الآية إلا أن ذلك لا يسوغ لنا القول بأن الامام قد أقر التأويل على أنه منهج عام . وفي هذا دلالة ظاهرة على أنه كان ينظر إلى القضية موضوع البحث بعين النقل أولا فاذا كانت هناك ضرورة عقلية لتفسير النص على ضوء العقل فلا مناص منها . ولعلنا نلمس من هذا أن الذين ادعوا التمسك بمذهبه ، ممن أجروا النصوص على ظاهرها قد عارضوا منهجه ، الأمر الذي يجعل ادعاءهم محل نظر . وسنبين هذا بوضوح عند حديثنا عن الخارجين على سلفية الامام أحمد ، ويبقى الفرق بينه وبين الذين أقروا التأويل كنهج عام ، في الاجمال والتفصيل كما قدمنا .

الإمام أحمد ومشكلة خلق القرآن: وهذه المشكلة تتصل بمسألة الصفات التي تحدثنا عن رأي الامام أحمد فيها . ورأي الإمام في هذه المشكلة واضح كل الوضوح ، رغم ما نسب إليه من أقوال لا تتفق مع مقامه في العلم والفهم ، ويتصل موقفه منها بموقفه العام من كل قضية مستحدثة ، ليس لها سند من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين .

والحق أنه ليس هناك نص صريح من كتاب أو سنة يقول أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق ، كما أن الصحابة لم يتكلموا في هذا ، وهذا هو المحور الرئيسي الذي دار حوله كلام الإمام . وفي نظره أن الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم التي قد يفهم منها أن القرآن محدث ، قد وجهت من الخصوم توجيهاً لا يستقيم مع الفهم السليم ، لحقيقة القرآن الكريم . من ثم يرى أن فهمهم لها أمر مبتدع ، فضلا عن إثارة المسألة من أساسها (١) .

---

(١) يلاحظ ذلك بوضوح في آخر الرسالة التي بعث بها الإمام أحمد رداً على رسالة المتوكل عن موقفه الحقيقي من هذه المشكلة بعد رفع المحنة . انظر . حلية الأولياء ج ٩ ص ٢١٩ . وابن حنبل لأبي زهرة ص ١٣٤ .

ولتوضيح موقف الامام من هذه المشكلة يجدر بنا أن نشير إلى أن القرآن يطلق ويراد به معنيان ، يشهد لكل منهما آيات من القرآن الكريم (١) .
الأول : كلام الله تعالى القديم القائم بذاته تعالى ، مجرداً عن الحرف والصوت.
والثانى : القراءة والكتابة ، أو على حد ما يرمز إليه تعبير البخارى فعـــل العبد بالقرآن . والقرآن بالمعنى الأول قديم عند من يرى إثبات الصفات القديمة للذات ، أما بالمعنى الثانى ففيه الخلاف الذى سنبين رأى الامام فيه .

ولا يمكن تبيان رأى الإمام أحمد إلا إذا بينا رأى خصومه ، وهم الذين لا يثبتون الصفات القديمة لله تعالى . ومع تقديرنا للغاية التى كان يسعى إليها القائلون بخلق القرآن ، كما يبينها كتاب المأمون إلى رئيس شرطته ، إلا أن ذلك ينبغى يكون فى إطار الفهم الصحيح للقرآن الكريم بمنهج دقيق متكامل ، مع التفريق بين وجهات النظر ، حتى لا يختلط الأمر ويستفحل الخلاف . يقول المأمون فى رسالته : « إن جمهور الرعية والعامة لا نظر لهم ولا روية ، وأنهم أهل جهالة وعمى عن حقيقة الدين وقواعد التوحيد . ولذلك فقد أجمعوا على أن القرآن غير مخلوق ، فساووا بينه وبين الله تعـــالى فى القدم (٢) » ، ويلاحظ على هذه الرسالة المسحة الاعتزالية فى النظر إلى الصفات ، واعتبارها مغايرة للذات مغايرة حقيقية ، مما سوغ فى نظرهم القول بنفيها حرصاً على وحدة الإله . ونسى هؤلاء أن المغايرة هنا اعتبارية ، وليست فى الواقع ونفس الأمر .

ولقد اعتمد هؤلاء على مبدئهم فى وحدة الذات ، فى توجيه بعض الآيات التى ظنوا أنها تؤيد ما يذهبون إليه ، من ذلك ما استدل به المأمون فى فى رسالته السابقة على خطأ القول بقدم القرآن بقوله تعالى : « إنا جعلناه قرآنا عربياً (٣) » فكل ما جعله الله فقد خلقه ، وقوله تعالى : « الحمد لله الذى

---

(١) يشهد للمعنى الأول قوله تعالى : وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » وما ماثلها من الآيات التى تدل على أن القرآن من علمه . ويشهد للمعنى الثانى قوله تعالى « وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً » .

(٢) الطبرى . تاريخ الأمم والملوك ج ١٠ ص ٢٨٤ .

(٣) الزخرف ٤٣ : ٢ .

خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور (١) » ، وما استدل عليه بشر المريسى فى مناظرته مع عبد العزيز ابن يحيى الكنانى بقوله تعالى « خالق كل شيء » ، ظناً منه أن كل شيء مخلوق ، وقد ألزمه الكنانى حدوث الذات الالهية على هذا التقدير ، لأن الله يقول : «قل أى شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم » ، فدل على نفسه بأنه شيء لا كالأشياء ، فكذلك القرآن (٢) . ولم يفرق هؤلاء بين الجعل بمعنى التصيير ، والجعل بمعنى الخلق .

ويبدو — واضحاً — أن مقالات المتكلمين ، وآراءهم التى ألهمت بالفكر اليونانى — وعلى الأخص المعتزلة فى هذا المقام — تكشف بوضوح عن حقيقة بارزة ، هى أن الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلى عند مفكرى الإسلام ، قد غشت على أبصارهم فى فهم القرآن (٣) .

ولم يقف الأمر فى هذه المشكلة عند حد الجدل الذى يراد به الوقوف على الصواب ، بل كانت غايته حمل الناس على عقيدة معينة ، مع أن ذلك يتنافى مع مبادىء الاسلام الأساسية — حتى مع غير المسلمين — وهى أنه لا إكراه فى الدين . وقد حمل هذا الموقف بعض الباحثين إلى انتقاص المعتزلة ومن وافقهم من الخلفاء ، وبين أن دعوى أنهم أحرار الفكر لا تتفق مع

(١) الأنعام ٦ : ١ . وأنظر أيضاً شرح الأصول الخمسة ص ٥٣٢ .

(٢) الكنانى — الحيدة ص ١٦٤ — ١٦٧ ضمن مجموعة تشمل التدمرية لابن تيمية وعقيدة السلف للصابونى . وهو من أدق الكتب التى عالجت هذا الموضوع بمنهج متكامل فى فهم القرآن الكريم . ولا أدرى كيف اقتنع المأمون بصدق ما جاء فى هذه المناظرة فى الوقت الذى ظل فيه القول بخلق القرآن عقيدة الدولة الرسمية ، حتى عهد المتوكل ؟ .

(٣) د. محمد إقبال . تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ١٠ ولعل أكبر دليل على ذلك ما ذكره مؤرخو الفرق فى حل المعتزلة لقضية « الله متكلم » . فقد اخترعوا حيلة عجيبة فوقعوا بها من سيء إلى أسوأ ، قالوا : لا يمكن أن يكون صوت الله هو الذى يسمع للنبى حينما يحس الوحى من الله يؤثر فيه بعض السمع ، بل إنه صوت مخلوق ، فحينما يريد الله أن يظهر بالسمع ، يحول بعمل خالق خاص ، الكلام إلى حامل مادى — كالشجرة مثلا فى تكليم الله لموسى — وهذا هو الكلام الذى يسمعه النبى . (الأشعرى . الابانة ص ٢١ وجولد زيهر . العقيدة والشريعة ص ١١٥) . ولم يتنبه هؤلاء إلى أن هذه الحيلة لم تحل الإشكال بل عقدته ، إذ أن حرصهم على وجود وسط حامل يلزم منه إما التسلسل وإما الوقوف عند الكلام المباشر ، والأول مستحيل على الاطلاق ، والثانى مستحيل على تخريجهم ، لأنه يلزمهم فيه ما يلزمهم فيما هربوا منه .

هذا التصرف وأن خصومهم أولى منهم بهذا الوصف (١) .

ولنعد الآن إلى حديثنا عن رأى الإمام فى هذه المشكلة ، ولن نتعرض لها إلا من جانبها العقدى أما جانبها السياسى فقد تعرضت له أبحاث كثيرة من القدامى والمحدثين . لعل أشهرها فى نظرنا ما قام به العالم الأمريكى « والتر ملفيل باتون » فى كتابه أحمد بن حنبل والمحنة . وسنعتمد فى ذلك على خلاصة ما جاء فى مناظرة أحمد ابن حنبل لخصومه فى المحنة ، ورسالته التى بعث بها إلى المتوكل رداً على استفساره عن العقيدة الصحيحة فى هذه المشكلة بعد رفع المحنة عنه .

سئل الإمام أحمد : ما تقول فى القرآن . فأجاب هو كلام الله ، قيل له : أمخلوق هو ؟ قال : هو كلام الله لا أزيد عليها ، قيل له : ما معنى قوله تعالى سميع بصير ؟ . قال : هو كما وصف نفسه ، قيل له : فما معناه ؟ ، قال : لا أدرى هو كما وصف نفسه (٢) .

ولقد تكررت هذه الاجابة مع عبد الرحمن بن اسحق ، مناظر الإمام من قبل المعتصم ، وفيها ظهرت حيلته فى إجابة خصمه ، الذى يسأله : ما تقول فى القرآن ، فيسأله هو : ما تقول فى علم الله عز وجل ؟ . ولقد كان هــذا السؤال — كما يقول باتون — هو الحيلة المفضلة التى يستعين بها الامام على إفحام خصمه ، وإيقاعه فى الحيرة والارتباك ، وتتجلى حجته فى تلك الحقيقة ، وهى الاقرار بأن القرآن من علم الله ، وهذا يعادل فى نظره أن القرآن جزء لا ينفصل من علم الله ، فاذا قالوا بأن العلم غير مخلوق فالقرآن تبعاً لذلك يجب أن يكون غير مخلوق (٣) .

ولقد صدق « باتون » حين قرر أن الإمام أحمد يلجأ إلى الحيلة مع خصمه ، ومعنى ذلك أن الأمر لا يوافق الحق المراد توضيح الرأى فيــه ، ويؤيد ذلك أن القول بأن القرآن الذى هو حقيقة كلام الله القديم ، هو من

(١) جولد زيهر . العقيدة والشريعة فى الإسلام ص ١١٦ . وانظر أيضاً أحمد بن حنبل والمحنة تأليف والتر باتون . الطبعة العربية ص ٩٤ .

(٢) الطبرى . تاريخ الأمم والملوك ج ١٠ ص ٢٨٨ . والسائل هو اسحق بن ابراهيم رئيس شرطة المأمون .

(٣) باتون . أحمد بن حنبل والمحنة ص ١٣٨ .

علم الله قد لا يقره العقل ، لأن فى ذلك خلطاً جسيماً بين حقيقة الصفات ، وليس فى الاستدلال بقوله تعالى « أنزله بعلمه » ما ينهض أن يكون حجة مقبولة فى ذلك . فان ملابسة إنزال القرآن بعلم الله ، لا تقتضى كونه منه .

وقد كان يكفى الإمام أن يقف عند مبدئه العام ، فى عدم الخوض فيما لم يرد فيه نص صحيح ، دون اللجوء إلى هذه الحيلة ، ولقد عبر عن هذا المعنى فى رده على الخليفة المعتصم حين قال له: ويحك يا أحمد ما تقول ؟ فيقول : يا أمير المؤمنين ، أعطونى شيئاً من كتاب الله عز وجل ، أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أقول به (١) . وقد استغل قولته هـــذه فى الرد على ابن أبى دؤاد ، حين قال له : وأنت لا تقول إلا ما فى كتاب الله أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فيقول الإمام أحمد معرضاً بتصرفاتهم : كما تأولت تأويلا فأنت أعلم ، وتأولت ما تحبس ونقيد عليه (٢)

ولم يزد الامام فيما أجاب به المتوكل على هذه المشكلة شيئاً جوهرياً على ما جاء فى ردوده على مناظريه ، اللهم إلا ما استدل به من أقوال الرسول مما يدل على كراهيته الشديدة أن يخوض المسلمون فيما لا ينفعهم ، وأن يضربوا بالكتاب بعضه بعضاً ، ثم ما ذكره من أقوال الصحابة والتابعين فى ذلك . وقد ذكر هذه الرسالة أبو نعيم فى حلية الأولياء (٣) ، والذهبى فى ترجمة الإمام أحمد من كتابه«تاريخ الاسلام (٤) » وقد علق عليها بقوله: ورواة هذه الرسالة عن أحمد أئمة أثبات ، أشهد بالله أنه أملاها على ولده (٥) .

هذه هى نصوص الإمام فى هذه القضية ، ومنها يتبين لنا أنه يقف من القول بخلق القرآن موقف المعارضة ، ولكن : إذا كان الإمام يعلم أن خصومه لا يقصدون به المعنى القديم القائم بذات البارى سبحانه ، اتساقاً مع مذهبهم فى نفى الصفات ، وإنما يقصدون الكلام المكون من الحرف والصوت ، فهل معنى ذلك أن الامام يقول بقدمهما ؟ أم أن معارضته هذه

---

(١) ابن الجوزى . مناقب الإمام أحمد ص ٣٢٢ .
(٢) نفس المصدر .
(٣) جـ ٩ ص ٢١٦ — ٢١٩ .
(٤) ص ٧١ — ٧٥ .
(٥) نفس المرجع ص ٧٥ .

كانت تعنى أمراً آخر وهو التوقف فيما لا أصل له من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين ؟ .

الحق أننا لو نظرنا إلى ما أجاب به الإمام مناظريه لتبين لنا بوضوح أنه يمسك عن الاعتراف بأن القرآن مخلوق أو غير مخلوق — وهذا هو التوقف — فلما تبين له آخر الأمر أن المسألة لابد فيها من الادلاء برأى صريح ، عبر عن ذلك برسالته التى رد بها على المتوكل ، بعد أن راجع المصادر التى بين يديه من الآثار وأخبار الصحابة والتابعين (١) .

ولكن على تقدير عدم التوقف مطلقاً — كما يرى ابن قتيبة — ولا أوافقه عليه (٢) أو التوقف أولا ثم الإدلاء بالرأى الصريح أخيراً ، كما ذهب الشيخ أبو زهرة ، وأوافقه عليه ، فما هو رأى الامام فى القراءة والكتابة بالصوت والحرف ؟ . والاجابة على هذا السؤال ليست إلا من توجيه العلماء لكلامه السابق ، وهم ما بين منصف له ومتقول عليه ما لم يقله ، تأييداً لرأيه فى هذه المشكلة .

أولا : المنصفون :

١ — **الإمام البخارى :** يرى البخارى أن ما نسب إلى الامام أحمد من القول بأن لفظ القرآن مخلوق أو غير مخلوق ، ويدعيه كل فريق لنفسه ، ليس بثابت ، وأن الفريقين لم يفهموا دقة مذهبه ، فان المعروف عن الامام أحمد ، وأهل العلم أن كلام الله غير مخلوق وما سواه مخلوق (٣) . والذى يبدو من هذا الكلام أن الامام البخارى يتحدث عن صفة الكلام النفسى القائم بذاته تعالى ، وخصها بأنها غير مخلوقة ، أما اللفظ فمخلوق ، لأنه مغاير تماماً للصفة القديمة ، ولكنه لم يصرح بذلك فى مقام البيان لمذهب الامام أحمد ، لأن المسألة كما صورها كلام الامام ، فى مناظراته ورسائله ثقيلة على النفس ، لا تحتاج إلى هذا التقعر الذى لا طائل تحته . أما رأى

(١) الشيخ أبو زهرة . أحمد بن حنبل ص ١٣٤ .

(٢) **ابن قتيبة** الاختلاف فى اللفظ ص ٥٥ .

(٣) **البخارى** . خلق أفعال العباد ص ١٥٤ (ضمن مجموعة تحت عنوان عقائد السلف — تحقيق الدكتور النشار وعمار الطالبى) .

البخارى الخاص بمسألة ما سوى المعنى القائم بذاته تعالى ، فقد عبر عنه بقوله : «فأما المداد والرق ونحوه فانه خلق ، كما أنك تكتب « الله » فالله فى ذاته هو الخالق ، وخطك واكتسابك من فعلك خلق (١) » كما ارتضى قول حماد ابن يزيد : « من قال كلام العباد ليس بخلق فهو كافر (٢) » . . وقد فسر أفعال العباد بأنها حركاتهم وأصواتهم واكتسابهم وكتابتهم للقرآن ، وكلها مخلوقة (٣) .

وهذا الذى قاله الامام البخارى دفاعاً عن الامام أحمد وتصويراً لرأيه هو فى هذه المشكلة ، لا يمكن أن يرده عاقل ، فان أفعال العباد أعراض تفنى ، والقول بقدمها فيه مناقضة صريحة ، عبر عنها ابن قتيبة بقوله « إن من قال أن القراءة غير مخلوقة فقد قال أن أعمال العباد غير مخلوقة (٤) » ، وكيف يتصور العقل أن أعمال المخلوقين غير مخلوقة ؟ .

٢ — ابن قتيبة : لم يقف ابن قتيبة عند حد بيان مذهب الإمام أحمد فى هذه المشكلة بهدوء ، كما فعل البخارى ، ولكنه دافع عنه بكل حرارة ، ذاهباً إلى أن الامام لم يتوقف عن الادلاء برأيه الصريح ، فى المسألة ، مكذباً لما حكى عنه أنه قال : « من زعم أن القراءة مخلوقة فهو جهمى ، والجهمى كافر ، ومن زعم أنها غير مخلوقة فهو مبتدع وكل بدعة ضلالة (٥) » ، إذ كيف يتوهم على أبى عبدالله مثل هذا القول ، ومعلوم أن الحق لا يخلو من أن يكون فى أحد الأمرين ، وإذا لم يخل من ذلك ، صار الحق فى كفر أو ضلال (٦) .

أما رأيه الشخصى فى المسألة ، فيتفق تماماً مع رأى الامام أحمد من حيث الغاية ، ولكنه يسوغه بمحاولة عقلية لايضاح الفروق بين المفاهيم المختلفة للفظ « القرآن » . وهى محاولة تدل على أن ابن قتيبة كان أكثر تحرراً

---

(١) نفس المصدر ص ١٤٠ .
(٢) نفس المصدر ص ١٤٦ .
(٣) نفس المصدر ص ١٣٨ .
(٤) ابن قتيبة . الاختلاف فى اللفظ ص ٥٢ .
(٥) الاختلاف فى اللفظ . ص ٥٤ .
(٦) نفس المصدر ص ٥٥ .

وأقل تهيباً من الامام أحمد . ولو قدر للامام أن يخرج المسألة كما خرجها ابن قتيبة ولكن على أساس من الفهم السليم ، لما بلغت الحد الذى بلغته ، ولكن : مكلف الأيام ضد طباعها. .متطلب فى الماء جذوة نار ، كما يقول الشاعر العربى ، فنفسية الإمام جبلت على الوقوف عند المأثور ، ولم يكن للمحاولات العقلية عنده مجال إلا فى هذا النطاق .

يقول ابن قتيبة فى تصوير رأيه : « وعدل القول فيما اختلفوا فيه من القراءة واللفظ بالقرآن أن القراءة لفظ واحد يشتمل على معنيين : أحدهما عمل والآخر قرآن ، إلا أن العمل لا يتميز من القرآن ، كما يتميز الأكل من المأكول ، فيكون المأكول الممضوغ والمبلوع ، ويكون الأكل كل المضغ والبلع ، والقرآن لا يقوم بنفسه وحده ، وإنما يقوم بواحدة من أربع : كتابة أو قراءة أو حفظ أو استماع ، فهو بالعمل فى الكتابة قائم والعمل خط وهو مخلوق،والمكتوب قرآن وهو غير مخلوق ، وهو بالعمل فى القراءة قائم ، والعمل تحريك اللسان واللهوات بالقرآن ، وهو مخلوق، والمقروء قرآن وهو غير مخلوق ، وهو بحفظ القلب ، والحفظ عمل ، وهو مخلوق ، والمحفوظ قرآن وهو غير مخلوق . وهو بالاستماع قائم فى السمع ، والاستماع عمل ، وهو مخلوق ، والمسموع قرآن غير مخلوق (١) » .

وفى كلام ابن قتيبة ما يستحق الوقوف عنده ، ذلك لأنه قرر أن القرآن لا يقوم بنفسه وحده ، وفى هذا دلالة على أنه يريد به الحال فى الدوال الأربعة التى ذكرها ، لا أنه المعنى النفسى القائم بذاته تعالى ، وهو بهذا لم يحل الاشكال ، وقد كان ينقصه أن يبين أن هذه الدوال الأربعة هى وسائط مادية للتعبير والحكاية للخلق عن الألفاظ الغيبية فى علم الله ، المبلغة للعباد بواسطة رسل الله تعالى وحيا إليهم على ما أراده .

وقد لاحظ ما فى كلام ابن قتيبة من خطأ ، الشيخ زاهد الكوثرى فى تعليقه على كتاب « الاختلاف فى اللفظ » فقال : أخطأ ابن قتيبة فى نفى وجود القرآن إذا اعتبر تجرده من تلك الحلال ، إذ هو قول بنفى الكلام

---

(١) ابن قتيبة . الاختلاف فى اللفظ ص ٦٣ — ٦٤ .

بمعنى الصفة غير البائنة منه سبحانه ، سواء كان باعتبار وجوده فى علم الله بألفاظ غيبية غير متعاقبة قديمة قدم علم الله سبحانه ، كما عول عليه أحمد فيما رد به على ابن أبى دؤاد ، وتابعه ابن حزم ، أو باعتباره كونه معنى وصفة قديمة قائمة بالله مبدأ للكلام اللفظى فى ألسنة عباده على ما ذهب إليه جمهور المتكلمين من أهل السنة ، فنفى القرآن على فرض تجرده من الخلال الأربع مدعاة للقول بخلقه (١) » .

ومع التسليم بأن ابن قتيبة لم يرد نفى القرآن بمعنى الصفة القديمة القائمة بذات البارى ، فان قوله بوجود أمرين : أحدهما غير مخلوق والثانى مخلوق — فى نظر الكوثرى — لا يخلو من أمرين . فاما أن يريد به ما هو من قبيل وجود النوع فى فرده — بالنظر إلى عد أسماء الكتب من قبيل أعلام الأجناس فى التحقيق — فيكون الأمر الذى يصفه بأنه غير مخلوق أمرا انتزاعياً من قبيل المعقولات الثانية ، كما هو شأن الكليات ، ويكون نفى الخلق عنـــه بمعنى السالبة التى لا تقتضى وجود الموضوع ، لا بمعنى أنه قديم ، وأما أن يريد به وجود أمرين موجودين وجوداً خارجياً ، أحدهما حل بالآخر مع حدوث أحدهما وقدم الثانى ، فيلزم إما حلول الحادث فى القديم أو بالعكس وكلاهما باطل عند أهل الحق (٢) .

وما لاحظه الكوثرى على ابن قتيبة صحيح بالنسبة لمن ينظر إلى المسألة بعين النظر الدقيق الذى أشرب الثقافة الواسعة — لا سيما فى المنطق وعلم الكلام — ولكن الذى ينبغى أن نضعه فى الاعتبار هو أن ابن قتيبة لم يكن من أهل هذين العلمين ، كما لم تكن الدراسات الكلامية والمنطقية فى عصره قد بلغت هذا التدقيق الذى نقض به الكوثرى كلام ابن قتيبة وحسبه أنه أراد إيضاح الفرق بين مفهومى لفظ القرآن ، فى مقابلة أولئك الذين خالفوا صريح العقل ، وقالوا بقدم ما يفعله العبد بالقرآن .

٣ — الشيخ محمد زاهدالكوثرى : تفيض أبحاث هذا المحقق غيرة

---

(١) نفس المصدر ص ٦٣ — ٦٤ تعليق .

(٢) الاختلاف فى اللفظ . ص ٦٤ تعليق .

على المنهج النقلى المصحوب بالنظرات العقلية ، على خلاف منهج الحشوية والمتطرفين من المعتزلة . وفى معرض الدفاع عن الامام أحمد يقول : « وقد كذب من عزا إلى أحمد بن حنبل أنه قال : « وكلم الله موسى تكليماً » من فيه ، وناوله التوراة من يده إلى يده . كما نقله ابن بدران فى المدخل إلى مذهب أحمد ابن حنبل ، رواية بطريق الاصطخرى (١) .

أما رأيه فهو أن القرآن فى اللوح المحفوظ وفى لسان جبريل عليه السلام وفى قول النبى صلى الله عليه وسلم وألسنة سائر التالين وقلوبهم وألواحهم مخلوق حادث ضرورة ، ومن ينكر ذلك يكون مسفسطاً ساقطاً عن مرتبة الخطاب ، وانما القديم هو المعنى القائم بالله سبحانه ، بمعنى الكلام النفسى فى علم الله جل شأنه ، كما هو رأى الإمام أحمد ووافقه عليه ابن حزم . وعلى هذا فدلالة القرآن على المعنى القائم بالله — باعتباره من علم الله — دلالة اللفظ على مدلوله الوضعى ، ويشمل وجوده العلمى ، اللفظ والمعنى فى آن واحد ، لأن كليهما فى علم الله ، أما دلالته على الصفة القائمة به سبحانه — باعتباره صفة الكلام القائمة بذاته — فهى دلالة عقلية (٢) .

وقد استأنس الكوثرى بآراء المحققين ، فذكر أقوال القاضى الباقلانى وإمام الحرمين ، وابن المعلم القرشى ، والحليمى . فى هذه المسألة ، كما ذكر فتاوى العز بن عبد السلام والعلم السخاوى ، والأرموى ، وجمال الدين بن رشيق فى شأن القائلين بقدم الحرف والصوت ، وهذه الأقوال كلها تنكر القول بقدمهما (٣) .

ولم يكن هذا الدفاع عن عقيدة الإمام أحمد فى مسألة القرآن إلا رداً على أولئك الذين تقولوا على الإمام ما لم يقله جذباً له إليهم ، وتستراً وراء مذهبه ، بعد محاولة تزييفه .

ثانياً : المتقولون :

لم يقف الأمر عند بعض أتباع الإمام أحمد عند حد تصوير رأيه تصويراً

---

(١) الكوثرى . مقالات . ص ٣٠ (مطبعة الأنوار القاهرة سنة ١٣٧٣ ه) . وانظر أيضاً المدخل لابن بدران ص ١٠ ، ١٢ .

(٢) الكوثرى . مقالات ص ٢٨ .

(٣) الكوثرى . التعليق على السيف الصقيل للسبكى ص ٤١ — ٤٦ .

حقيقياً ، بل تعدى ذلك إلى تقويل الإمام ما لم يقله ، اعتقاداً منهم أن هذا يحسن إلى المذهب . ويقتضينا الإنصاف ألا نحمل الإمام وزر هذا الانحراف . ولقد كان عبد الله ابنه هو الواجهة التى تستر خلفها هؤلاء المتقولون ، وقد جمعت مفترياتهم فى كتاب أطلقوا عليه « كتاب السنة » ونسبوه إلى الإمام رواية ابنه عبد الله ، ويشكك بعض الباحثين فى نسبة هذا الكتاب إلى الإمام أحمد (١) ، وكلامه صحيح ، بل أكاد أقطع بعدم الصحة ، لأن كثيراً مما جاء فى هذا الكتاب لا يتفق وما عرف من منهج الإمام أحمد .

من ذلك ما جاء فيه أن عبد الله سأل أباه عن حكم من يقول لفظى بالقرآن مخلوق ، فقال الإمام أحمد : « هم جهمية ، وهم أشر ممن يقف » وجاء فيه أيضاً . قلت لأبى إن الكرابيسى يقول بذلك ، فقال « كذب !! هتكه الله ، وقد خلف بشر المريسى » (٢) . وهذا الكلام قد يكون محتملا أما ما يقطع بعدم نسبته إلى الإمام أحمد ، فمنه . سألت أبى عن قوم يقولون ، لما كلم الله موسى أتكلم بصوت ، فقال أبى : تكلم بصوت ، هذه الأحاديث نرويها كما جاءت ، ثم ذكر الحديث « إذا تكلم الله سمع له صوت كجر السلسلة على الصفوان (٣) » .

ولعل أوضح دليل على أن هذه الروايات لا تمثل رأى الإمام أحمد هو كثرة الاضطراب فيها ، ويعلل بعض الباحثين لذلك بأن الإمام عندما رأى غلو الرواة بعد المحنة نهى أصحابه عن الخوض فى الكلام ، كما نهاهم عن كتابة فتاويه فى الفقه ، وقطع رواية الحديث قبل وفاته بسنين كثيرة ،

---

(١) الكوثرى . مقالات ص ٣٢٤ .

(٢) كتاب السنة ص ٢٨ — ٢٩ .

(٣) نفس المصدر . ومما يشكك فى صحة هذا البحث ، ونسبة النطق به إلى الإمام أحمد أن الصوت عرض من الأعراض ، والقول به قول بقيام الحوادث بالقديم ، وهذا شر من قول المعتزلة أن الله خلق الكلام فى غيره ، تفادياً من قيام الحوادث بذاته . ومن هذا يتبين لنا أن الحشوية لزمهم الوقوع فيما هو شر مما هربوا منه .

وأحاديث الصوت فيها مقال ، وقد جمع الحافظ أبو الحسن المقدسى هذه الأحاديث وبين ضعفها.ومن العجيب أن الإمام أحمد سئل عن أحد رواة أحد هذه الأحاديث فقال كان يخلط فى حديثه (ذكره الكوثرى فى التعليق على السيف الصقيل ص ٦٤) .

فدخل فى الروايات عنه ما دخل من الأقوال البعيدة عن العلم ، إما من سوء الضبط أو سوء الفهم أو تعمد الكذب . ومن طالع فى طبقات ابن الفراء تراجم أبى العباس أحمد ابن جعفر الاصطخرى وأبى بكر المرزوى والأثرم ومسدد وحرب بن اسماعيل يجد فيها من الروايات المعزوة إليه بطرقهم ما يكون مصداقاً لهذا القول (١) .

مما سبق يتبين لنا أن الاتجاه « المحافظ » كما يمثله مذهب الإمام أحمد قد انحرف به السبيل عن الغاية الرشيدة التى كان يهدف إليها صاحب المذهب ، وقد استمر هذا التيار خلال طبقات الحنابلة ، معارضاً من ترسم خطا الإمام فى منهجه العقدى ، كما صوره الأشعرى فى الإبانة ، وسنبين كل هذا فى فصل سيأتى بعد أن نبين رأى الإمام فى بقية العقائد .

ويبقى فى نهاية هذا المبحث أن نتساءل : إذا كان الإمام أحمد يقصد بموقفه من هذه المشكلة أن القرآن بمعنى الصفة القديمة القائمة بذاته تعالى ، أو أنه علمه ، ليس مخلوقاً وأن ما سواه مخلوق ، ولكنه يتحرج من القول به ، حتى لا ينسحب القول على الصفة القديمة ، ولأن هذا القول مبتدع ، فهل معنى هذا أن الخلاف بين الإمام أحمد وبين المعتزلة خلاف لفظى ؟ . الحق أن هذا صحيح فيما يتعلق بفعل العباد بالقرآن ، ويبقى الخلاف الحقيقى بينه وبين المعتزلة فى إثبات الصفة القديمة لديه ، ونفيها عندهم . وسيتبين لنا فى الفصل التالى أن الخلاف بين المنتسبين إليه وبين المعتزلة خلاف حقيقى حول فعل العبد بالقرآن .

ويفرق بين الإمام أحمد وبين من كان معه فى المحنة ممن أجاب بأن القرآن مخلوق ، بأن هؤلاء ربما تبين لهم أن النفى والإثبات لم يتواردا على شىء واحد ، مع عدم خشيتهم على القرآن مما قد يجره تصريحهم بخلقه من حيث اللفظ ، على المعنى النفسى القديم من الملابسة . ولولا أن الأمر مرتبط بالعقيدة — وهى أمر نفسى لا تخضع للمقاييس العقلية — لوافقت الشيخ الكوثرى فى تعليقه على هذه المشكلة بقوله : « ولو كان بين الجماعة أمثال محمد بن عبد الله بن سعيد القطان ، والحارث بن أسد المحاسبى وعبد العزيز المكى من متكلمة أهل السنة فى هذه الطبقة المجيدين فى النظر ، لربما هان الأمر ، ووقع التفاهم بينهم (٢) » . وأما ما خلفته هذه المشكلة من أضرار

---

(١) الكوثرى . التعليق على الاختلاف فى اللفظ ص ٥٣ — ٥٤ .
(٢) الكوثرى . التعليق على تبيين كذب المفترى ص ٣٥٠ .

أقعدت المسلمين عن سبيل اعتلائهم ، فليس الإمام مسئولا عنها ، ولم يدر بخلده وهو يدافع عن الحق — فى نظره — ليصد تيار الباطل الذى حركته الأفكار الخبيثة والثقافات الدخيلة(١) ، أن أتباعه سيفهمون المسألة على خلاف الحق.

---

(١) ذكر ابن الأثير فى الكامل ج ٧ ص ٢٦ ابن أبى دؤاد أخذ القول بخلق القرآن عن بشر المريسى وأخذه بشر عن الجهم الذى أخذ من الجعد بن درهم ، وأخذه الجعد من أبان بن سمعان الذى أخذه من طالوت ابن أخت لبيد الأعصم اليهودى الذى كان يقول بخلق التوراة. وينظر أيضاً : سرح العيون لابن نباته ص ١٥٩ وقد أخطأ الأستاذ أحمد أمين حين أراد تصوير اختلاف الباحثين حول منشأ هذه المشكلة ، فقال : « ويختلف الباحثون فى أن المسلمين تأثروا — فى قلوبهم بخلق القرآن — باليهودية كما يروى ابن الأثير ، أو بالنصرانية تقليداً لقولهم فى عيسى : إنه كلمة الله ، وكلمة الله لا يصح أن تكون مخلوقة ، فقلد المسلمون ذلك بقولهم مثل هذا القول فى كلام الله . » . فإن مفهوم كلامه أن تأثر المسلمين فى القول بخلق القرآن يرجع إما إلى اليهودية أو إلى النصرانية . وكيف يستقيم هذا مع اعترافه بأن النصرانية تقول بعدم خلق الكلمة ؟ وإن أراد الدقة هنا لجعل عنوان كلامه « القول بخلق القرآن والقول بعدم خلقه » حتى يستقيم صدر الكلام مع عجزه وما دلل به على صحة الرأى الثانى وهو قوله « ولعله مما يؤيد القول الأخير قول المأمون فى كتابه « فضاهوا به قول النصارى فى ادعائهم فى عيسى بن مريم أنه ليس بمخلوق ، إذ كان كلمة الله » لا يؤيد إلا القول بعدم الخلق لا بالخلق . وقد تنبه إلى ما فى هذا الكلام من عدم الدقة التى تنتج خلاف المطلوب ، الأستاذ حسين سلامة الجوهرى فقال : « وبالتأمل فى كلامه نرى أن الأستاذ يدعى أن المسلمين تأثروا فى قولهم بخلق القرآن إما باليهود وإما بالنصارى ، ثم يدلل على الرأى الثانى بما لا ينتجه لأن قوله : « تقليد ... الخ وقول المأمون فضاهوا ... الخ ينتجان أن التأثر يكون بقولهم بقدم القرآن لا بخلقه ، وخصوصاً أن القول بخلق القرآن هو الذى ظهر أولا ، وكانت الفتنة من اتساع الجدل فيه ، لا القول بقدم القرآن ، وإن الاحتجاج عليه لم يكن إلا نتيجة لرد قول المعتزلة بخلقه وتدليلهم عليه (د . حسين سلامة الجوهرى . الأشعرى والأشعرية فى توسطهم بين المعتزلة والحنابلة ص ٢٠-٢١).

وملاحظة الأستاذ الجوهرى على المرحوم أحمد أمين فى محلها ، ولكن ظهر فى كلامه — وهو يلاحظ — ما هو محل ملاحظة : فقد غفر أن القول بقدم القرآن كان رد فعل للقول بخلقة ، وهذا كلام عام ينبغى أن يخصص ، لأنه — فيما يبدو لى — ان المسألة لم تكن دائرة حول إثبات الخلق من طرف وإثبات القدم من طرف آخر — و لاسيما بين الاملم أحمد ومناظريه — ولكنها كانت تدور حول إثبات الخلق من ناحية ونفيه من ناحيه أخرى والثابت عن الامام أحمد أنه كان يعتمد فى مناظرته على أن القول بالخلق غير وارد فى نصوص الكتاب والسنة وليس يلازم أن يفهم من نفى الخلق القول بالقدم ولذا أوقفه المعتزله امام هذا السؤال وهو أنه إذا كان يقول بنفى الخلق فمعناه أنه يقول بالقدم ، ولكنه كان يجيبهم بنفى مدعاهم فقط .

ويبدو أن الأستاذ الجوهرى قد وسع المسألة ، فأدخل الحنابلة عموماً فى هذا القول ، لا سيما أولئك الذين يقولون إن جميع ما يتصل بالقرآن فهو قديم ، وهذا مالا يقره الإمام أحمد كما بينا فى صلب هذا البحث .

ويتصل بهذه المسألة أمر آخر ، وهو ما ذهب إليه « الجاحظ » المعتزلى وتابعه عليه اليعقوبى الشيعى من أن الإمام أحمد قد اعترف بخلق القرآن ، على سبيل التقية ، وهذا شىء بعيد عن منهج الإمام ، واختلاق ما لم يكن أو توجيه النصوص لما لا تحتمله يسير بخطى متعادلة بين رجال المدارس المتباعدة فى المنهج العقدى ، والذى يقرأ ما جاء فى قول الجاحظ فى هذا الشأن يلاحظ ما فيه من تناقض ، فقد بين فى أكثر من موضع تمسك الإمام أحمد برأيه فى أن القرآن غير مخلوق ، وقد وصف هذا الموقف بالعناد وقلة الاكتراث وشدة التصميم ، ثم ناقض نفسه حين عرض لموضوع التقية ، فنسب للإمام أحمد إقراره بخلق القرآن (١) .

وقد أصاب الأستاذ عبد العزيز عبد الحق فيما علق به على قول الجاحظ ، فقال : « لعل الجاحظ أخذ انقطاع أحمد فيما دار من نقاش وجدال على أنه إقرار منه بأن القرآن مخلوق ، أو لعله قصد بزعمه هذا أن يؤيد الحكومة فى سياستها إزاء المحنة ، ويستر ما أصابها من خذلان فى أخذ الناس قسراً على الإيمان بعقائد الاعتزال . كما أن دعوى الجاحظ التى ذهب فيها إلى أن أحمد أفصح بالإقرار مراراً ، منقوضة من أساسها ، إذ لو صح ما زعمه الجاحظ لكان الخليفة قد كف عن الإمام أحمد منذ المرة الأولى ، بما أريد أن يقول ، فقد كان أقصى ما تبتغيه الدولة ممن تمتحنهم أن يقروا بعقيدتها ، فاذا ما أقروا بها ، أوقفت ما كانت تعده لمخالفيها من صنوف الأذى والاضطهاد (٢) .

إن هذا الموقف الصارم الذى نهجه الإمام أحمد فى هذه المشكلة ، لم يكن أمراً تلقائياً حتى يكون هناك مجال للإقرار بما يخالف العقيدة ، حتى ولو كان على سبيل التقية ، ولكنه متصل بالخط الواضح لمنهج الإمام ، وهو عدم الاعتراف بأى مستحدث ، وأن أى محاولة عقلية لتخريج النصوص

---

(١) الجاحظ . رسالة صغيرة يقال إنها جزء من كتاب له يسمى « فضيلة المعتزلة » . وقد نشرت هذه الرسالة فى الفصول المختارة على هامش كتاب الكامل للمبرد ج ٢ من ص ١٣١ — ١٣٩ (ط . القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ) وانظر أيضاً تاريخ اليعقوبى ج ٣ ص ١٩٨ (ط . النجف سنة ١٣٥٨ هـ) .

(٢) مقدمة كتاب أحمد بن حنبل والمحنة ص ١٥ .

ينبغي ألا تجاوز النطاق العام لما ورد به الشرع . وقد كان موقفه من مسألة الرؤية وبقية العقائد الأخرى تطبيقاً لهذا المنهج .

رأى الإمام أحمد فى الرؤية : من المسائل التى أثرت فى عصر الإمام أحمد « حكم رؤية الله تعالى بالأبصار فى الدار الآخرة » . وقد نفاها المعتزلة ، لأنها تستلزم الجسمية (١) ، واستلزامها لذلك مشروط بوجود البنية واتصال الشعاع ، ونفى القرب المفرط والبعد المفرط وتوسط الهواء المشف (٢) . ولا تغاير الرؤية عندهم العلم ، بمعنى الإدراك القلبى الذى لا يستلزم وسائط مادية (٣) . وتأولوا النصوص التى تخالف هذا المعنى .

أما الإمام أحمد فيرى — اتساقاً مع منهجه — الأخذ بما جاء فى القرآن والسنة الصحيحة ، فأثبت جواز الرؤية فى الآخرة ، كما قال تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة (٤) » وما ماثلها من الآيات التى لا تدل بظاهرها على جواز الرؤية فحسب ، بل على تحقق حصولها يوم القيامة . يقول فى ذلك :

« والإيمان بالرؤية يوم القيامة كما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم ثبت من الأحاديث الصحاح . وأن النبى صلى الله عليه وسلم رأى ربه ، فان ذلك مأثور بحديث صحيح رواه قتادة عن عكرمة عن عبد الله بن عباس ورواه الحكم بن أبان عن عكرمة عن ابن عباس . ورواه على بن زيد عن يوسف بن مهران عن ابن عباس ، والحديث عندنا على ظاهره ، كما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم ، والكلام فيه بدعة ، نؤمن به على ظاهره ولا نناظر فيه أحداً (٥) » .

ويبدو من هذا القول أن المهم فى مثل هذا المقام — فى نظر الإمام — هو إثبات الوقوع والتحقق لا إثبات الكيفيات ، لأن العقل معزول عن إدراك كيفياتها ، وأى قيمة للايمان تبقى بعد أن يصل العقل إلى معرفة أسرار

(١) ينظر الأشعرى . مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٦٥ والشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ٤٩ .

(٢) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ٣٥٦ .

(٣) الأشعرى . مقالات ج ١ ص ٢٦٥ .

(٤) سورة القيامة ٧٥ : ٢٢ ، ٢٣

(٥) ابن الجوزى . مناقب الإمام أحمد . ص ١٧٣ .

الغيب ؟ وفى هذا إنكار لموقف المعتزلة الذين يخضعون حقائق الدين الغيبية لمنطقهم العقلى المتحجر ، وينفون بعض الحقائق إذا لم تتسق مع قياسهم الغائب على الشاهد .

أما موقف الإمام من بعض الآياتالتى يظن تعارضها ظاهراً ، فقد اعتمد فيه على انفكاك الجهة فالله سبحانه وتعالى نفى أن تدركه الأبصار ، وهذا النفى مخصص بهذه الحياة لا بالدار الآخرة ، وبهذا لا تتعارض الآيات (١) . ولكن هذا الحل فى تقديرى غير صحيح ، لأن الآية عامة ، وتخصيصها يحتاج إلى مخصص ، وعلى كل حال فما كان لمثل الإمام أن يحاول التوفيق بين هذا التعارض الظاهرى كما حاوله المتمرسون على المنهج الكلامى ، أمثال فيلسوف الأشاعرة القاضى الباقلانى (٢) .

ولعل فى هذا ما يفسر لنا كيف أكثر الإمام من بيان الطرق التى جاءت بها أحاديث الرؤية — كما بينه قوله السابق — حتى تتضافر النصوص على الإثبات . وهو فى موقفه هذا يمثل الأمر الوسط بين تفريط المعتزلة حين قالوا بنفى الرؤية ، وإفراط المشبهة والحشوية الذين أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة . إذا بلغوا حداً من الرياضة والإخلاص يؤهلهم لذلك (٣) . كما كان هذا الموقف أكثر تحفظاً من موقف بعض الأشاعرة الذين يثبتون الرؤية مع نفى لوازمها ، دون أن يقروا بأن ذلك نوع من الانكشاف الذى هو نوع من

---

(١) هذا ما جاء فى كتاب الرد على الجهمية المنسوب للإمام أحمد . وقد أنكر نسبته إليه الشيخ الكوثرى اعتماداً على أن الذهبى لم يذكره فى ترجمته للإمام أحمد ، كما لم يذكره ابن الجوزى فى المناقب . وقد نفى هذا الكلام الدكتور النشار وعمار الطالبى فى نشرهما لهذا الكتاب ، والذى يبدو لى **أن رأى الكوثرى هو** الأرجح ، فان مثل هذا الكتاب الذى يقال إنه يوضح رأى الإمام فى كثير من العقائد لو كان صحيح النسبة إليه لما أغفله كل من ابن الجوزى والذهبى . ولأن فيه بعض الاصطلاحات التى نظن أن الإمام أحمد لم يستعملها (أنظر . الكوثرى . التعليق على الاختلاف فى اللفظ ص ٥٥ ، والدكتور النشار الطالبى وعمار . مقدمة عقائد السلف ص ١٣).

(٢) الإنصاف . ص ١٨٢ — ١٨٥ .

(٣) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ٩٦ .

العلم (١) . ولو أنهم لم يجاروا المعتزلة فى قياسهم الغائب على الشاهد . وقالوا بمجرد الإثبات كما جاء به النص ، دون التعرض للوازمها نفياً أو إثباتاً لما وقعوا فى هذه الحيرة (٢) .

وفى نهاية هذا المبحث نتساءل : إذا كان الإمام أحمد يثبت الرؤية لا بلوازمها — كما هو المفهوم من كلامه — لما يترتب عليها من المحال فى حقه تعالى ، وإذا كان المعتزلة ينفون الرؤية لأن لوازمها تقتضى المحال أيضاً ، فهل معنى ذلك أن النفى والإثبات لم يتواردا على شىء واحد ؟ . يبدو لى أن هذا صحيح ، والفرق بينهما حينئذ هو فرق فى احترام كل منهما لأصول منهجه ، فالإمام يحترم ما جاء به النص ، والمعتزلة يؤولونه إذا تعارض مع قواعد منهجهم . وليس الخطأ لديهم فى هذا المقام ناشئاً من تطبيقهم لمنهجهم ، ولكنه ناشىء من قياسهم الأمور الغيبية على الأمور المشاهدة ، كما أشرت إلى ذلك من قبل . وهذا يؤكد أن كتب علم الكلام بمعناه التقليدى قد تضخمت بسبب واحد ، وهو أن القوم لم يكونوا على درجة من الوعى ، حين يثور بينهم الخلاف فى المسألة الواحدة ، فلم يحرروا محل النزاع فيها ، وساق كل فريق إلى ساحة الجدل أدلته ، اعتقاداً منه أنه على جادة الحق ، ولكن أكثر هذه الأدلة يتفق إلى حد بعيد مع ما قاله الشاعر :

حجج تهافت كالزجاج تخالها ... حقاً وكل كاسر مكسور

كما أن أكثر ما يظهر به بعضهم على بعض ، إنما هو إلزام من طريق الجدل كما يقول الخطابى فى رسالته « الغنية عن الكلام (٣) » .

هذا هو منهج الإمام أحمد فى العقيدة ، وقد طبقناه فى أظهر مسائلها ، ومنه يتبين لنا أنه ينزع إلى انتهاج طريق النصوص الثابتة فى مقابلة المنهج العقلى الذى سار عليه المعتزلة ، تحت تأثير الثقافات المختلفة التى ثقفوها ، والذى كان لا يعبأ — إلى حد بعيد — بالنصوص ، إذا ما اصطدمت مع

---

(١) انظر مقدمة الدكتور محمود قاسم لكتاب « مناهج الأدلة لابن رشد » ص ٨٢ وما بعدها .

(٢) انظر بالتفصيل . الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ٣٥٦ ، وشرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص ٢٣٢ والمواقف ج ٨ ص ١١٥ وما بعدها .

(٣) السيوطى . صون المنطق ص ٩٩ .

قواعده ، إما بردها إذا كانت أحاديث آحاد ، أو تأويلها إذا خالفت ذلك ، بأن كانت قرآناً أو سنة صحيحة .

وقد كان لمنهج الإمام أحمد ما يبرره ، فقد كان امتداداً لمنهج السلف قبله ، كما كان له فى ذاته ما يتفق مع استعداده الثقافى وتكوينه النفسى ، عبر عنه الشهرستانى بقوله : قالوا — أى أصحاب المنهج المحافظ وذكر منهم الإمام أحمد — إنما توقفنا فى تفسير الآيات وتأويلها لأمرين :

أحدهما : المنع الوارد فى التنزيل (١) ، فنحن نحترز عن الزيغ ، وثانيهما : أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق ، والقول بالظن فى صفات البارى غير جائز ، فربما أولنا الآية على غير مراد البارى تعالى ، فوقعنا فى الزيغ(٢) . وإذا كان هذا المنهج صحيحاً ، إذا ما قيس بالغاية منه — كما بينا — فهل كان يكفى أن يحتفظ له بمكانه ، وسط التيارات الثقافية التى تفاعلت فى محيط الفكر الإسلامى ؟ ، أو بمعنى آخر إذا كان هذا المنهج يلبى حاجة الذين يحتفظون بتوازنهم حين يريدون إدراك الحق فى مسائل العقيدة ، فيجعلون لكل من العقل والقلب حدوداً لا يتعداها ، فهل يلبى هذا المنهج حاجة الذين فقدوا هذا التوازن ، وغلبوا مطالب العقل عن اقتناع القلب ؟ أعتقد أن الواقع يقول : لا ، وإن كنت من الذين يرون أن محاولات العقل فى مجال العقيدة ، قد تأتى بحقائق لا تتجاوز الإثبات إلى معرفة الكيفيات ، لأن ذلك أمر مغيب عنا . كما شهد بذلك كثير من المبرزين فى العلم .

ثم يأتى فى النهاية سؤال مؤداه : هل ظل منهج الإمام لدى أتباعه بنفس الصورة التى كان عليها عنده ، أم أن القوم قد انحرف ببعضهم السبيل ، فطبقوا المنهج على مشاكل العقيدة تطبيقاً خاطئا ؟ هذه الأسئلة سيجيب عليها الفصل التالى .

---

(١) فى الآية ٧ من سورة آل عمران .

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ٩٥ .

الفصـــــل الثالث

الخارجون على سلفية الإمام أحمد من المتقدمين

فى هذا الفصل سنبين الصورة الحقيقية لمذهب الإمام أحمد من بعده ، ثم نبين بعد ذلك الصورة المشوهة لهذا المنهج لدى بعض أتباعه ، ثم نبين موقف هؤلاء من علم الكلام .

قلنا من قبل أن الإمام أبا حنيفة كان هو الواضع الأول لأصول المنهج العقدى لمدرسة أهل السنة والجماعة ، وأنه بذلك كان أول متكلم يذب عن حمى السنة ، ولقد ألف فى ذلك : الفقه الأكبر ، والرسالة ، والفقه الأبسط ، وكتاب العالم والمتعلم ، والوصية ، وكلها فى نصرة السنة ، ضد الحركات المتطرفة التى بدأ ظهورها على يد المعتزلة وغيرهم . حتى أنكر المعتزلة نسبة هذه الكتب إليه ، ونسبوها إلى محمد بن يوسف البخارى ، المعروف بأبى حنيفة ، لما فيها من إبطال أصولهم الزائفة (١) . ولقد كانت هذه الكتب والرسائل ملهمة لسلف الأشعرية المتقدمين ، مثل عبد الله ابن سعيد القطان المعروف بابن كلاب ، وأبى العباس القلانسى ، والحارث ابن أسد المحاسبى ، فهؤلاء كانوا من جملة السلف — كما يقول الشهرستانى — ويفرق بينهم وبين الإمام أحمد أنهم باشروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية (٢) .

ولقد كان الشهرستانى دقيقاً حين وضع هؤلاء تحت عنوان السلف ، مبيناً أنه لا فرق من حيث الغاية بين المفوضين والمؤولين على سنن اللغة العربية ، وأنه عندما تمسك بعض المنتسبين إلى السلف بالظاهر ، دون توقف أو تأويل وقعوا فى التشبيه الصرف (٣) .

من هذا يتبين لنا أن مدرسة أهل السنة والجماعة ، قد كان لها جناحان متعاصران ، أحدهما يمثل الجانب المحافظ « التفويض » ولا يباشر علم الكلام إلا فى نطاق النصوص الدينية ، والثانى يمثل الجانب المدافع عن المذهب

---

(١) البياضى . إشارات المرام من عبارات الإمام ص ٢٣ .

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ٨٤ .

(٣) نفس المصدر .

بمنهج كلامى يتخذ من العقل أساساً للدفاع عن النص ، ويمثل الجناح الأول « الإمام أحمد » ومن سار على نهجه فى هذا المجال ، ويمثل الجناح الآخر « ابن كلاب » و « القلانسى » و « المحاسبى » . وهذا الجناح يمثل السلفية المتطورة ،التى تدعم النقل بالعقل فى دفاعها عن العقيدة .

وقد وجدت صورة هذه المدرسة بجناحيها لدى الأشعرى ، كما بينها كتابا الإبانة ، واللمع . وقد جاء فى الأول ، « فان قال قائل : قد أنكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية والحرورية والرافضة والمرجئة ، فعرفونا قولكم الذى به تقولون وديانتكم التى بها تدينون ، قيل له : قولنا الذى نقول به ، وديانتنا التى ندين بها ، التمسك بكتاب ربنا عز وجل ، وبسنة نبينا صلى الله عليه وسلم ، وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ، ورفع درجته وأجزل مثوبته ،قائلون،ولمن خالف قوله مجانبون ، لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل ، الذى أبان الله به الحق ، ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج ، وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين وشك الشاكين (١) » .

ثم بين الأشعرى عقيدته تفصيلا فقال : وجملة قولنا أنا نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا نرد من ذلك شيئاً ، وأن الله عز وجل إله واحد ، لا إله إلا هو ، فرد صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، أرسله بالهدى ودين الحق ، وأن الجنة حق ، والنار حق،وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من فى القبور ، وأن الله استوى على عرشه ، كما قال : الرحمن على العرش استوى ، وأن له وجهاً ، كما قال « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، وأن له يدين بلا كيف كما قال « خلقت بيدى » وكما قال « بل يداه مبسوطتان » وأن له عيناً بلا كيف ، كما قال : « تجرى بأعيننا » ، وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالا(٢)».

---

(١) الأشعرى : الإبانة ص ٨

(٢) نفس المصدر ص ٩ .

إلى غير ذلك من العقائد التي تؤخذ من ظاهر النص مع التفويض في علم حقائقها إلى الله تعالى .

وفي هذا المقام مسألتان تحتاجان إلى بيان الحق فيهما ، نظراً لما أثير حولهما من خلاف ، المسألة الأولى تتصل بالسبب الحقيقي لانتقال الأشعري من مذهب الاعتزال إلى المذهب السلفي ، كما يبينه كتاب الإبانة ، والثانية تكشف عن العلة الحقيقية وراء شهرة الأشعري ، ونسبة المدرسة إليه ، رغم اعترافه في الكتاب المذكور بأنه ينهج في العقائد منهج الإمام أحمد .

المسألة الأولى : يختلف الباحثون حول العلة الحقيقية لتحول الأشعري من المذهب الاعتزالي إلى المذهب السلفي ، فبينما يذكر ابن عساكر في « تبيين كذب المفتري » والسبكي في « طبقات الشافعية » أن ذلك راجع إلى رؤيته للنبي صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات في نومه ، آمراً إياه بنصرة المذاهب المروية عنه فانها الحق ، وواعداً له في المرة الأخيرة بتأييد الله له(١) ، تذكر بعض الروايات الأخرى عن معاصريه أنه كان خاضعاً في ذلك لضغط من أفراد أسرته ، مع إغرائه بالمال من بعض الأغنياء منهم . كما تذكر روايات ثالثة أن أبا الحسن أراد بتحوله أن يستغل كراهية الشعب للمعتزلة ، وأن يظفر بالبطولة والمجد على حسابهم (٢) ، ويقرب من هذه الرواية الأخيرة ما يراه بعض الكاتبين من أن الأشعري قد تحول عن المذهب الاعتزالي ، لوقوعه تحت نفوذ الحنابلة ، وأن صورة المذهب السلفي في كتاب الإبانة مصطنعة ، ليكسب بها رضاء الحنابلة ، وليدفع بها شرهم بعد رفع المحنة عنهم على يد المتوكل ، ويؤيد هذا قول بعضهم « أن الأشاعرة جعلوا « الإبانة » وقاية من الحنابلة (٣) » .

ولعل أقرب الأقوال إلى الحق هو الأول ، وله في نظر المنصفين ما يبرره ، ذلك لأن الأمر يتصل بالعقيدة قبل أي شيء آخر ، وتلمس طريق الحق فيها عند من تكافأت لديه الأدلة أمر يحمل على القلق ، ويؤيد هذا

(١) ابن عساكر . تبيين كذب المفتري ص ٣٩ — ٤١ والسبكي طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ .

(٢) د . حمودة غرابة : الأشعري ص ٦٢.

(٣) د . حمودة غرابة : مقدمة كتاب اللمع للأشعري ص ٦ .

ما ذكره السبكي في طبقات الشافعية عن قصة الإخوة الثلاثة ، المؤمن والكافر والصبي ،الذين سأل الشيخ أبو الحسن أستاذه الجبائي عن عاقبتهم ، فأجابه قائلا : « المؤمن من أهل الدرجات ، والكافر من أهل الهلكات، والصبي من أهل النجاة ، فرد الأشعري : ولم ؟ فرد الجبائي : لأنه يقال له : أن المؤمن إنما نال هذه الدرجة بالطاعة ، وليس لك مثلها . فرد الأشعري قائلا : فان قال الصبي لم أقصر ، ولكني مت قبل أن أتمكن من عملها ، فقال الجبائي : إن الله يقول له : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، فكانت مصلحتك في الموت صغيراً . فرد عليه الأشعري : فاذا قال الكافر : ولماذا يارب لم تراع مصلحتي أنا الآخر ، فأموت صغيراً . وأنت تعلم إنني حين أكبر سأكون كافراً ، فلم يحر الشيخ جواباً (١) » . ويرى بعض المستشرقين (٢) أن هذه القصة هي السبب في تحول الأشعري .

وأما ما جاء في بعض الروايات من تعليل تحول الأشعري بالضغط عليه من بعض أفراد أسرته مع إغرائه بالمال من بعض أغنيائهم ، أو حبه للظهور بالبطولة ، أو أن ذلك كان تقية منه للحنابلة فكلها روايات لا تتفق مع تاريخ هذا الإمام العظيم ، ولا شك أن بعضها مختلق (٣) ، وبعضها الآخر قد أسيء فيها فهمه. فلم يكن في حاجة إلى المال حتى يغرى به ، ولم يكن ممن تحركه الضغوط في أجل الأمور وأسماها — وهو العقيدة — كما أنه لم يكن في حاجة إلى الشهرة ، أو ممن يؤمنون بمبدأ التقية . وقد شهد بفضله وزهده وعلمه وبعده عن مظنة الكذب . كثير من الباحثين شرقيين وغربيين ، نذكر منهم على سبيل المثال ، « ابن عساكر » و « تاج الدين السبكي » من المسلمين ، و « فنسنك » و « ريتر » و « نيبرج » من المستشرقين .

المسألة الثانية : وهذه المسألة تتصل بالموقف الفكري والروحي للامام الأشعري ، ومدى ما في مذهبه من منهج أصحاب الاتجاه المحافظ ، ثم تتصل

---

(١) السبكي . طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ .

(٢) « مكدونالد » (أنظر « الأشعري » للدكتور حمودة غرابة ص ٦٦ تعليق) ويرى البارون كارادوفو أن عملية التحول هذه ترجع إلى عمل باطني طويل ، وهذا يتفق تماماً مع ما رجحناه (أنظر . كارادوفو . الغزالي الترجمة العربية ص ٢٤) .

(٣) انظر كارادوفو ، الغزالي ص ٢٥ .

من ناحية أخرى بالكشف عن مدى المرونة والطواعية التى طعم بها هذا المنهج ، فى مواجهة المغالين من المعتزلة. الذين صار فن « النظر » حصة مذهبهم الساطع المتنور الثاقب — كما يقول كارادوفو— ولكن مع الحرية البالغة (١) .

والحق أن الأشعرى يعد فاتحة الدور الثانى من علم الكلام ، الذى أصبح علماً عقلياً سنياً ، ويمثل أثره رد فعل قوى ضد حرية الفكر المتناهية ، وروح الفضول فى المعتزلة ضمن معنى الإذعان للعقيدة المتواضعة السليمة ، كما يمثل الإيمان بالنسبة للمعتزلة الذين ولعوا بالعقل ، والعقل بالنسبة لذوى الإيمان الضيق الأعمى (٢) .

ولعل فى هذا ما يفسر لنا إجمالا كيف صار الأشعرى إماماً لمدرسة أصبح لها فى مجال البحث العقدى المكان الموفق بين جموح العقليين وجمود النصيين ، وأن ظهور مثل هذا التيار على يد الأشعرى كان له ما يبرره ، ولا سيما إذا وضعنا فى الاعتبار أن المعتزلة ومن فى حكمهم ممن يعتمدون على التفكير المنظم فى مناقشاتهم كانوا يتهمون أصحاب الاتجاه المحافظ بالجمود وعدم الفهم ، ولعل فيما قيل فى حق الإمام أحمد فى مناظراته مع خصومه فى مشكلة خلق القرآن ، دليلا على صدق ما نذهب إليه .

ولا يعنينا ما أثير حول كتابى الأشعرى « الإبانة » و « اللمع » من خلاف ، أيهما أسبق حتى تحدد على ضوء ترتيبهما عقيدته النهائية (٣) ، فالأمر ليس أمر تحديد عقيدة ولا ترتيب كتب ولكن الذى نقوله : إن هاتين الظاهرتين قد وجدتا فى مذهب الإمام ، ظاهرة « المحافظة » التى تمثلها كتاب « الإبانة » وظاهرة « التحرر » فى إطار معتدل التى تمثلها كتاب « اللمع » ، وكلتا الظاهرتين فى نظرى تعتبر امتداداً للمذهب السنى السلفى كما كان يمثله الإمام أحمد من حيث الغاية ، أما من حيث المنهج فقد كان كتاب « اللمع » بعيداً عن منهج الإمام أحمد ، وإن كان أكثر

---

(١) كارادوفو الغزالى ص ٢٣ .

(٢) نفس المصـــدر .

(٣) انظر مقدمة الدكتور حوده غرابة الكتاب اللمع.

ملاءمة لطبيعة الأمور ، التى اقتضاها النظام الحضارى للاسلام ، والذى وسع فى نطاقه ، كل الحركات الفكرية للأمم السابقة .

وليس بين هاتين الظاهرتين أى تعارض عند النظرة الفاحصة ، إذا صح أنهما ترتكزان على أساس واحد ، هو نصرة المذهب السنى ، وترتيبهما ينبغى أن يكون فى هذا النطاق .

وجدير بنا أن نتساءل : هل يعتبر عمل الإمام الأشعرى — وخصوصاً فى كتاب : اللمع وكتبه الأخرى التى تماثله — خروجا على مذهب الإمام أحمد ؟ . الحق فى نظرى أن كلمة الخروج قد تفسر باطلاقين . أحدهما خروج بمعنى الانخلاع عن المذهب من حيث الاعتقاد والمنهج معاً ، كما يمثله خروج الأشعرى على المعتزلة ، وثانيهما خروج يقصد به التحرر من المنهج ولكن فى نطاق الغاية المرسومة للمذهب ، والإمام الأشعرى ليس خارجاً على مذهب الإمام أحمد بالإطلاق الأول (١) ، وخارج عليه بالإطلاق الثانى. ولعل فى هذا ما يبرر وضعنا الكلام عن الأشعرى فى هذا الفصل.

والخلاف بين الأشعرى وبين ابن حنبل فى هذا المقام ينحصر فى نوع السلاح الذى يستعمل فى الدفاع عن العقيدة ، فبينما هو فى نظر ابن حنبل لا يخرج عن المأثور — الذى يعد فى نظر المتحررين دفاعاً سلبياً — نراه فى نظر الأشعرى يتسع فيشمل نوع السلاح الذى يستعمله الخصوم ، ولكن يتخذ من أصول العقيدة التى جاء بها النص محوراً له .

ولا يمكن أن نغفل ما كان للمعتزلة على الأشعرى من أثر فى اتباعه هذا المنهج ، وهو يؤكد ما لنوع الثقافة من أثر فى تكوينه ، كما كان لذلك أيضاً ما جعل الأشعرى يعرف مثالبهم وما فى مذهبهم من خطر على الإسلام . فى مقابلة طريقة المحدثين والمشبهة التى ستؤدى إلى الجمود والانهيار ، وهذا التغالى بين الإفراط والتفريط سيكون سبباً فى تفريق الأمة وغرس بذور الشقاق بينها .

ولقد رأى الأشعرى أن من الخير للجماعة أن يلتقى العقليون والنصيون منها على مذهب وسط ، يوحد القلوب ، ويعيد الوحدة إلى الصفوف ، مع

---

(١) انظر المحاولة الممتازة التى قام بها ابن عساكر فى «تبيين كذب المفترى» ليثبت بها سنية الأشعرى ، التى كانت موضع جدل بين كثير من المؤرخين .

احترام النص والعقل معاً (١) . والذى ينظر إلى ما خلفه الأشعرى من مؤلفات فيما بين سنة ٣٠٠ وسنة ٣٢٠ يرى — كما يذكر ابن عساكر — أنه قد بذل مجهوداً ممتازاً فى الدفاع عن العقيدة ، من وجهة نظر أهل السنة عموماً ، ومعظم هذه المؤلفات عبارة عن رسائل ضد المعتزلة والراوندية وأهل التثنية والمجسمة والفلاسفة ، وخاصة بعض المعتزلة الذين أشربوا حب الفلسفة كالإسكافى والبلخى (٢) . وفى رسالته ضد الفلاسفة على وجه أخص ما يدل على سعة ثقافة هذا الإمام الجليل ، فقد قسمهم إلى فلاسفة خلص — أفلاطونيين وأرسطوطاليسيين — وإلى طبيعيين ودهريين ، كالذى صنعه الغزالى فيما بعد (٣) .

ويعلم من قائمة مؤلفات الأشعرى أنها تنوعت فشملت الكتب الضخمة والرسائل الصغيرة التى تكون رداً على أسئلة طارئة ، مثل ما أجاب به على الطبريين والخراسانيين والسيرافيين والجرجانيين والدمشقيين (٤) . وهـذا كله يدلنا على الدور الممتاز الذى اضطلع به هذا المفكر فى نصرة مذهب أهل السنة ، وكيف احتل فى نفوس أكثر الناس مكاناً يؤهله لأن يستفتى فى كل ما يمس مسائل العقيدة فيما لم يتبين فيه للمسترشدين أنه الحق ، وهذا يذكرنا بصنيع ابن تيمية فى بعض رسائله التى كانت جواباً على مسائل يطلب منه بيان وجه الحق فيها (٥) .

ويهمنا — قبل الانتقال من هذه النقطة — أن نشير إلى أنه كان على

---

(١) د. حمودة غرابة . الأشعرى . ص ٦٧ .

(٢) نقل ابن عساكر أقوال الرواة فى عدد كتب ورسائل الأشعرى ، فبلغت عند الثقات أكثر من ثلاثين ومائتين مؤلفاً ، وتفسير القرآن من بين هذه المؤلفات — وهو المعروف بالمختزن — يقع فى سبعين مجلداً كما يروى المقريزى.أما ابن العربى فيرى أنه يقع فى خمسمائة مجلد (انظر : تبيين كذب المفترى ص ١٢٨ — ١٤٠) .

(٣) كارادوفو . الغزالى ص ٢٧ .

(٤) ابن عساكر . تبيين كذب المفترى ص ١٣٢ .

(٥) هذا على تقدير صحة ما يذهب إليه ابن تيمية وأنصاره ، ولكن بعض الباحثين يرى أن ابن تيمية كان يختلق هذه الأسئلة ويجيب عليها ترويجاً لمذهبه (انظر . الحصنى . دفع شبهة من شبه وتمرد ص ٣٤) .

الأشعرى والأشعرية من بعده أن يحملوا عبء الدفاع عن العقيدة الصحيحة بمنهج علمى دقيق ، وأن هذا الكفاح قد تعددت جبهاته فشمل أعداء الاسلام الرسميين من الملاحدة ومن شاكلهم ، كما شمل من أخطأهم التوفيق فى فهم العقيدة بمنهج متطابق مع روح النصوص الدينية وهم هنا « المعتزلة » على وجه الخصوص . كما يهمنا أن نشير أيضاً إلى التداخل بين أهداف أصحاب المدارس الثلاث المعتزلة والأشاعرة والحنابلة من حيث الغاية . فالمعتزلة تشارك الأشعرية فى الدفاع عن الدين ضد أعدائه الخارجيين ، كما تشاركها أيضاً فى نقض مزاعم الحشوية والمشبهة ، والأشعرية تشارك الحنبلية فى مهاجمة المعتزلة ، ولكن بمنهج مختلف ، وفى هذا دلالة على ما للأشعرية من مكانة ممتازة فى الدفاع عن عقيدة أهل السنة والجماعة ، الأمر الذى يجعلنا نقرر فى اطمئنان أن ظهور هذه المدرسة — انبثاقاً من المذهب السلفى — كان أمراً ضرورياً تقتضيه طبائع التطور .

ولعل أوضح دليل على ذلك ، أنه لم يكن فى وسع أحد أن يفهم ما لأثر الأفكار الفلسفية فى آراء بعض المعتزلة من خطر على العقيدة ، ما لم يكن على علم بمعانى الاصطلاحات التى يستعملها هؤلاء ، والمثال الآتى يوضح كيف كشف أتباع الأشعرى الآثار الضارة بالعقيدة فى فكر بعض المعتزلة .

كان المعتزلة قبل الشحام يرون — كما يرى غيرهم من بقية الفرق — أن المعدوم ليس بشىء ، لأن الشيئية والوجود والثبوت ألفاظ متعددة لمعنى واحد ، وعليه فما ليس بثابت فليس بشىء . ولكن الشحام — تحت تأثير أفكار فلسفية — نادى بأن المعدوم فى حال عدمه هو شىء ، وذات ، وعين وجوهر ، يحتمل الأعراض ، وكل ما يفرق بينه وبين الموجود أنه يمتنع أن يسمى جسما . وقد وافقه الخياط على هذا القول ، بل ربما غالى فى ذلك ، فأثبت للمعدوم كل الصفات الوجودية ما عدا الحركة ، لأنها من خصائص الجسم . والمعدوم المتصف بهذه الصفات هو المعدوم الممكن . أما المستحيلات فليست معدومة ولا أشياء ثابتة (١) .

---

(١) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ١٥١ ، والملل والنحل ج ١ ص ٧٣ .

ويعلل هذان المفكران لقولهم هذا ، بأن الصفات الذاتية للجواهر والأعراض ، إنما هى ثابتة لها ذاتها . ولا علاقة لها بفعل الفاعل وقدرة القادر ، والممكن إنما يحتاج فى خروجه من الامكان إلى الوجود ، إلى الفاعل من جهة الاخراج فقط ، والفاعل القادر لا يعطى الشىء الممكن إلا الوجود فحسب ، ولا عمل له سوى ترجيح جانب الوجود على جانب العدم .

ويلاحظ الشهرستانى ما فى هذا القول من خطر على العقيدة ، فيرى أن أصحاب هذا القول متأثرون بأرسطو ، فقد كان المعلم الأول يرى أن « كل حادث عن عدم ، فانه يسبقه إمكان الوجود ضرورة ، وإمكان الوجود ليس هو عدما محضاً ، بل هو أمر ما ، فله صلاحية الوجود والعدم ، ولم يتصور ذلك إلا فى مادة ، فكل حادث فانه يسبقه مادة ، ثم تلك المادة المتقدمة ، لا تتصور إلا فى زمان ، لأن قبل ومع لا يتحقق إلا فى زمان ، والمعدوم قبل ، هو المعدوم مع ، وليس إلا ما كان قبل ، هو الذى يقارن الوجود ، فهو إذن متقدم تقدماً زمانياً ، والعالم لو كان حادثاً عن عدم ، لتقدمه إمكان الوجود فى مادة تقدماً زمانياً ، فهو إما أن يتسلسل فهو باطل ، واما أن يقف على حد لا يسبقه إمكان ، فلا يسبقه عدم فيكون واجباً بغيره (١) .

وربما ظن هؤلاء أن فى محاولتهم هذه تعمية على السذج من المتدينين ، كى يظل لهم رضاء الشعب ، الذى يقيهم تألب السلطة الزمنية عليهم ، وأنى لهم هذا ووراءهم عيون كلها يقظة ، وعقول كلها تفتح ، تفهم ما يبطنون ، ولا يخفى عليها ما يريدون ، لذا رأينا بعض الأشاعرة يكشف عن سوء مقصدهم ، ويثبت أنهم كانوا يضمرون بهذا القول قدم العالم ، ولم يجسروا على القول به صراحة ، بل قالوا بما يؤدى إليه (٢) .

يتبين لنا مما سبق ، أن ظهور المدرسة الأشعرية كان أمراً ضرورياً ، لحفظ التوازن بين المذاهب المتطرفة فى فهم العقيدة . ولعلنا بهذا نكون قد أجبنا على ما وجهناه من بعض الأسئلة فى نهاية الفصل السابق . ولم يبق إلا أن

---

(١) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ٣٣ .
(٢) البغدادى . الفرق بين الفرق ص . ١٨٠ .

نبين منهج الخارجين الحقيقيين على مذهب الإمام أحمد ، والسبب الحقيقى وراء هذا الخروج . ثم نطبق ذلك على بعض مسائل العقيدة .

الخارجون الحقيقيون على سلفية الإمام أحمد :

قلنا فيما سبق أن روح المنهج السلفى كما قرره الإمام أحمد تقوم أساساً على المحافظة على النص الصحيح ، مع التفويض فيما يوهم ظاهره التشبيه ، ثم بينا أن الامام أقر التأويل فى بعض النصوص ، التى إذا أجريت على ظاهرها يلزم منها المحال . واستنتجنا من هذا أن منهج الامام كان مصحوباً بالنظرات العقلية التى تفسر على ضوئها بعض النصوص ، وإن كانت هذه النظرات لم تكن فى شكل قواعد منهجية كالذى وجد لدى بعض الأشاعرة وعلى الأخص الباقلانى ، ولكنها على كل حال تدل على مرونة الرجل ، واعترافه بالمجاز اللغوى فى القرآن الكريم .

بيد أن هذا الامام السلفى الممتاز قد منى ببعض الأتباع (١) ، الذين فهموا مذهبه على غير وجهه الصحيح فغالوا فى التمسك بالظاهر ، وجمدوا على النص جمودا أدى بهم إلى التجسيم والتشبيه ، الأمر الذى يجعل دعواهم الانتساب إلى مدرسة الإمام أحمد ، غير صحيحة .

وقد ساعد على ذلك عدة عوامل ، لعل أشهرها هو التحول فى موقف الدولة على يد المتوكل من المحدثين ، فقد رفع عنهم المحنة ، وغالى فى مدحهم بعد موت الإمام أحمد ، من ذلك ما جاء فى كتاب المناقب لابن الجوزى أن الخليفة المتوكل «أمر ألا يرفع إليه من أخبارهم شىء يمس تصرفاتهم ، لأنهم وصاحبهم — فى نظره — من سادة أمة محمد ، وقد عرف الله للامام أحمد صبره وبلاءه ، ورفع علمه أيام حياته وبعد موته ، فأصحابه أجل الأصحاب (٢) » .

---

(١) روى أبو ذر الهروى عن ابن شاهين أنه قال « رجلان بليا بأصحاب سوء ، جعفر بن محمد (الصادق) وأحمد بن حنبل » الأول بلى بالروافض ، والثانى بالحشوية ، كما ذكره ابن عساكر .

(٢) ابن الجوزى . مناقب الإمام أحمد ص ٥٠٣ وعلى الرغم من ظلم المتوكل وضيق أفقه — كما يذكر المؤرخون — فقد مدحه بعض الأغرار بقصائد وصفته بأنه خليفة الله الأوحد ، وابن عم نبيه ، وخير بنى العباس ، وبانى المجد الذى هدمه سلفه (انظر ضحى الاسلام ج ٣ ص١٩٨)

ولقد استغل بعض أتباع الإمام أحمد هذا القول ، فلم يقفوا عند مجرد المحاجزة المعتدلة ضد طغيان الثقافات والأفكار الدخيلة ، والتى كان يحمل لواءها المعتزلة والفلاسفة المعاصرون لهم مثل الكندى ، ولكنهم تحولوا إلى سياط تلهب ظهر كل من يحاول تخريج نصوص العقيدة تخريجاً عقلياً ، وبهذا الموقف يتبين لنا كيف أصبح الأمر فى مسائل العقيدة يقوم على التقليد والتسليم دون إشراك العقل فيما تمس الحاجة إليه فيها ، يقول المسعودى « لما أفضت الخلافة للمتوكل ، ، أمر بترك النظر والمباحثة فى الجدال ، والترك لما كان عليه الناس فى أيام المعتصم والواثق ، وأمر بالتسليم والتقليد ، وأمر الشيوخ المحدثين بالتحديث ، وإظهار السنة والجماعة (١)» .

وقد ذكر ابن الجوزى فى كتابه « دفع شبهة التشبيه » ثلاثة نفر من الخارجين على مذهب الامام أحمد ، وليس هؤلاء إلا رمزاً لمن ضل بهم الطريق الصحيح الذى رسمه صاحب المذهب . ثم أبان ابن الجوزى عن السبب الذى أدى بهم إلى هذا الضلال ، فقال : « ورأيت من أصحابنا من تكلم فى الأصول بما لا يصلح ، وانتدب للتصنيف ثلاثة : أبو عبد الله ابن حامد ، وصاحبه القاضى أبو يعلى ، وابن الزاغونى ، فصنفوا كتباً شانوا بها المذهب ، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام ، فحملوا الصفات على مقتضى الحس ، فسمعوا أن الله سبحانه وتعالى خلق آدم عليه السلام على صورته فأثبتوا له صورة ووجها زائداً على الذات ، وعينين وفماً ولهوات وأضراساً ، وأضواء لوجهه هى السبحات ، ويدين وأصابع وكفاً وخنصراً وإبهاماً وصدراً وفخذاً وساقين ورجلين ، وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس ، وقالوا يجوز أن يمس ويمس ، ويدنى العبد من ذاته ، وقال بعضهم : ويتنفس ، ثم أنهم يرضون العوام بقولهم « لا كما يعقل » (٢) .

ثم بين ابن الجوزى أن هؤلاء قد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات ، فسموها بالصفات تسمية مبتدعة ، لا دليل لهم فى ذلك من النقل ولا من

---

(١) المسعودى . مروج الذهب جـ ٢ ص ٢٨٨ .

(٢) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ٦ ، ويبدو من كلام أصحاب التراجم والطبقات عن « البيهقى » أنه قد سبق ابن الجوزى بهذه المحاولة (انظر مقدمة الأسماء والصفات ص ح) .

العقل ، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعانى الواجبة لله تعالى ، ولا إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدث ، كما بين أن هؤلاء — مع أخذهم بالظاهر — يتحرجون من التشبيه ، ويأنفون من إضافته إليهم ، ويدعون أنهم أهل السنة ، وهم الفرقة الناجية التى عناها الحديث .

وقد وضع ابن الجوزى يده على السبب الذى حمل هؤلاء على هـذا الموقف ، فبين أنهم أهملوا العقل الذى به يثبت الأصل ، وهو معرفة الله تعالى ، كما كشف عن تجاوزهم مذهب إمامهم فلم يمروا النصوص كما جاءت دون التعرض لها ببحث أو تعمق مع التفويض فيما يوهمه الظاهر ، ولكنهم حملوها على ذلك الظاهر ، وبهذا أدخلوا فى المذهب السلفى ما ليس منه حتى أكسبوه شينا قبيحاً ، وصار لا يقال عن حنبلى إلا مجسم وصدق فيهم قول بعض أئمتهم المعتدلين « لقد شان هؤلاء المذهب شينا قبيحاً لا يغسل إلى يوم القيامة (١) » .

ثم بين ابن الجوزى أوجه الغلط التى وقع فيها هؤلاء ، فقال : « وقد وقع غلط المصنفين الذين ذكرتهم فى سبعة أوجه :

الأول : أنهم سموا الأخبار أخبار صفات ، وإنما هى إضافات ، وليس كل مضاف صفة ، فقد قال سبحانه « ونفخت فيه من روحى » وليس لله صفة تسمى روحاً ، فقد ابتدع من سمى المضاف صفة .

الثانى : أنهم قالوا هذه الأحاديث من المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله تعالى ، ثم قالوا نحملها على ظواهرها ، فكيف يتفق هذا مع تفويض علمه إلى الله ؟ وهل ظاهر الاستواء إلا القعود وظاهر النزول إلا الانتقال ؟ .

الثالث : أنهم أثبتوا لله سبحانه وتعالى صفات ، وصفات الحق جل جلاله لا تثبت إلا بما تثبت به الذات من الأدلة القطعية .

الرابع : أنهم لم يفرقوا فى الاثبات بين خبر مشهور كقوله صلى الله عليه وسلم « ينزل تعالى إلى السماء الدنيا » وبين حديث لا يصح كقوله صلى الله عليه وسلم « رأيت ربى فى أحسن صورة » بل أثبتوا بهذا صفة وبهذا صفة .

---

(١) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ٨ .

الخامس : أنهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع وبين حديث موقوف ، فأثبتوا بهذا ما أثبتوا بهذا .

السادس : أنهم تأولوا بعض الألفاظ فى موضع ، ولم يتأولوها فى موضع ، كقوله « ومن أتانى يمشى أتيته هرولة » ، قالوا : ضرب مثلا للانعام .

السابع : أنهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحس ، فقالوا ينزل بذاته ، وينتقل ويتحول . ثم قالوا : لا كما نعقل . فغالطوا من يسمع ، وكابروا الحس والعقل ، فحملوا الأحاديث على الحسيات (١) .

ونعتقد من جانبنا أن تصوير ابن الجوزى لمنهج هؤلاء لم يجاوز الحقيقة ، فالناظر فيما أثر عن هؤلاء وغيرهم ممن سبقوهم أو أتوا بعدهم يلاحظ صدق قول ابن الجوزى وغيره ممن سبقه أو أتى بعده من نقدة الحديث وصيارفته ولعل أوضح مثال لهذه الآثار ما جاء فى كتاب « الرد على بشر المريسى » لعثمان ابن سعيد الدارمى وكتاب « السنة » المنسوب لعبد الله بن الإمام أحمد ، وكتاب « التوحيد » لابن خزيمة . وقد اخترت هذه الكتب بالذات ، لأنها تمثل فى نظر الكثيرين من المنتسبين إلى المذهب الأصول التى يرجع إليها (٢) .

---

(١) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ٨ ، ٩ .

(٢) ذكر مؤرخو عقائد السلف أسماء الذين ألفوا فى العقيدة . منهم قبل الإمام أحمد : (١) ابن المبارك (٢) يحيى بن سعيد القطان (٣) ابن أبى شيبة (٤) يحيى بن يحيى (٥) نعيم بن حماد (٦) عبدالله بن محمد الجعفى شيخ البخارى (٧) ابن راهويه . ومؤلفات هؤلاء ما بين كتب أو رسائل فى بيان العقيدة على مذهب السلف ، والرد على المخالفين من الجهمية وغيرهم . أما الإمام أحمد فقد نسبوا إليه كتاب الرد على الجهمية والزنادقة . وقد ألف بعده فى بيان عقيدة السلف كثيرون منهم (١) البخارى « خلق أفعال العباد » (٢) ابن قتيبة « الاختلاف فى اللفظ » (٣) الأثرم « السنة » (٤) حنبل ابن اسحق ابن حنبل « السنة » (٥) أبو داود السجستانى « السنة » (٦) أحمد بن عمرو الشيبانى « السنة » (٧) عثمان بن سعيد الدارمى « الرد على الجهمية » و« الرد على بشر المريسى » (٨) عبدالله بن أحمد بن حنبل « السنة » (٩) أحمد ابن على المروزى « السنة » (١٠) محمد بن يحيى بن منده « التوحيد » (١١) أبو العباس بن سريج « التوحيد » (١٢) الخلال « السنة » (١٣) ابن خزيمة « التوحيد » (١٤) محمد بن ابراهيم العسال « السنة » (١٥) سليمان بن أحمد الطبرانى « السنة » (١٦) ابن حبان « السنة » (١٧) ابن بطة العكبرى « الابانة » (١٨) « اللالكائى « السنن » (١٩) أبوذ الانصارى « السنة » (٢٠) البيهقى « الأسماء والصفات » .

وسنناقش بعض القضايا الموجودة فى هذه الكتب . ثم نبين وجه الحق فيها ، وهذه المناقشة تكون فى مجموعها التطبيق العملى لبعض مسائل العقيدة على منهج السلفية الخارجين ، مقارنة بآراء الفرق الأخرى . وسنبدأ أولا ببعض الآيات القرآنية ، ثم نذكر بعد ذلك بعض الأحاديث .

الآيات القرآنية الموهمة للتشبيه (نماذج) :

١ ــ الوجــه : قال الله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» (الرحمن ٥٥ : ٢٧) وقال تعالى « يريدون وجهه » (الكهف ١٨ : ٢٨) وقال سبحانه « وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله » (الروم ٣٠ : ٢٩) . فالوجه عند غلاة الحنابلة يفهم منه ــ عرفا ــ الجارحة ، لأنهم يقولون باجراء

= ومن المغاربة الذين ألفوا فى عقيدة السلف (١) أبو عمرو الطلمنكى « الأصول » (٢) ابن عبد البر فى عدة كتب (انظر مقدمة عقائد السلف . تحقيق وتقديم الدكتور النشار وعمار الطالبى ص ٥ – ٧) المؤلفات تدلنا على أن حركة التأليف لدى السلفية لم تكن تلقائية وإنما كانت رد فعل لظهور آراء لا تتفق مع ظاهر الكتاب والسنة . ولكن هذه الكتب والرسائل ليست كلها على درجة كبيرة من الجمع بين الدراية والرواية ، وقد خص بعض الباحثين من بين المؤلفين على منهج السلف من وقع فى التشبيه والتجسيم ، ومن هؤلاء : حماد بن سلمة وابن أبى العوجاء وابن حماد وخشيش بن أصرم ، وقد كتب هؤلاء فى التوحيد بما لا يليق ، ويضاهيها كتاب السنة المنسوب لعبد الله بن الإمام أحمد ، والسنة للخلال وأبى الشيخ العسال وأبى بكر ابن عاصم والطبرانى ، والسنة والجماعة لحرب بن اسماعيل ، والتوحيد لابن خزيمة وابن منده ، والصفات للحكم بن معبد الخزاعى والنقض لعثمان بن سعيد الدارمى ، والشريعة للآجرى والابانة لأبى نصر السجزى ، وابن بطة. وأبطال التأويلات لأبى يعلى القاضى . وذم الكلام والفاروق للهروى الأنصارى صاحب منازل السائرين (الكوثرى . مقدمة الأسماء والصفات للبيهقى ص ا – ب) .

ولما كان لمثل هذه المؤلفات المتطرفة أن تسلم من الذين يشركون العقل مع النص فى تحصيل المعرفة ، وخاصة فى مجال العقيدة ، فظهرت مؤلفات فى نقدها ، لكل من الخطابى وأبى الحسن الطبرى وابن فورك والحليمى وأبى أسحق الاسفراييني وعبد القاهر البغدادى (نفس المصدر) ، وهذه المؤلفات كلها كانت متوجهة لنقد متقدمى الحشوية ، كما كشف كل من ابن الجوزى وفخر الدين الرازى ما وقع فيه هؤلاء من التجسيم والتشبيه وخاصة لدى متوسطيهم ، وقد كان نقد الرازى أكثر شمولا حيث تناول فى كتابه أساس التقديس جميع المدارس المتطرفة فى مجال العقيدة وخاصة الكرامية، كما وجدت مؤلفات لمتأخرى الأشاعرة كشفت زيف المتأخرين من المشبهة ، كما جاء فى « نجم المهتدى » لابن القرشى ، و« إيضاح الدليل » لبدر الدين بن المعلم ابن جماعة وغيرهما .

الآيات على ظاهرها ، دون تصرف فيها بالعقل ، الذى يستند إلى قوله تعالى « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » . وقد ذكر ابن الجوزى أن ابن حامد قال : أثبتنا لله وجها ، ولا يجوز إثبات رأس (١) » . وأما ما ذكره ابن خزيمة من أن الله « قد أثبت لنفسه وجها وصفه بالجلال ، وحكم عليه بالبقاء ونفى عنه الهلاك (٢) » فلا يمكن أن يقبله العقل ، ذلك لأن تخصيص الوجه بنفى الهلاك يومىء إلى أن ما دون ذلك هالك لا محالة . وقد يقال : ان هذا القول صحيح لو كان الله جسما ، وهم لا يصرحون بذلك . ويقال رداً على هذا القول : أنهم وإن لم يصرحوا بالجسمية إلا أن ذلك لازم مذهبهم وهو لازم بين ، لا يمكن للعقل رده ولو وقف هؤلاء عند الحد الذى وقف عنده السلف من التفويض ، دون تمسكهم بالظاهر لكان ذلك أسلم . ولكنهم أرادوا المحافظة على ظاهر النص فلزمهم التجسيم والتشبيه .

وهنا ينبغى أن نفرق بين هؤلاء الذين لزمهم التشبيه والتجسيم ، وبين أولئك الذين قالوا به صراحة ، وهم جماعة من الشيعة الغالية ، وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية ، صرحوا بالتشبيه ، مثل : الهشاميين من الشيعة ، ومثل : مضروكهمس وأحمد الهجيمى وغيرهم من الحشوية . قالوا : معبودهم على صورة أعضاء وأبعاض ، إما روحانية ، وإما جسمانية . ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن (٣) .

وقد حكى مؤرخو الفرق أقوال أولئك الغلاة ، مما يأنف القلم أن يحكيها (٤) . والفرق بين الغلاة وبين غيرهم ممن ذكرناهم ، كالفرق بين التصريح واللزوم . وهذا الفرق وإن كان لا يغير من الواقع شيئاً (٥) .

---

(١) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ١٠ .

(٢) ابن خزيمة . كتاب التوحيد ص ١٠ .

(٣) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ٩٦ .

( ) انظر : الأشعرى . مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٠٢ والشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ٩٦ ، ٩٧ ، ١٥٥ .

(٥) لا سيما عند الذين يتناولون دراسة الآراء والمذاهب . بمنطق عقلى صارم ، دون اعتبار للغايات التى تبعث على هذه الآراء والمذاهب .

إلا أن المنصف ينبغى ألا يضع هؤلاء فى درجة أولئك الذين تنجحوا فأثبتوا لله ما هو ثابت للخالق ، ويرشح لهذا الفرق ، أن الغاية التى يهدف إليها أمثال ابن خزيمة هى خشية التأويل ، الذى قد يكون مخالفاً لما يريده الله ، ولم يكن هذا القول منهم قائماً على أصول خاصة فى دراسة العقيدة ، مستوحاة من أفكار وآراء معينة كما هو الحال لدى غلاة الشيعة والحشوية والكرامية (١) . وإنما كان مجرد « تحفظ » ، إن صح هذا التعبير . ومناقشتهم ينبغى أن تدور حول هذا المعنى .

ولا شك أن هؤلاء « المتحفظين » كانوا يدركون تماماً أن خصومهم يأخذونهم بلازم مذهبهم ولكنهم كانوا لا يعبأون بذلك ، وعبر عن هـذا ما جاء على لسان أحدهم :

فان كان تجسيماً ثبوت استوائه فليشهد الثقلان أنى مجسم

وبهذا الموقف يتبين لنا أن هؤلاء قد ألغوا جانباً مهما من جوانب الاعجاز القرآنى ، فى سبيل سلامة العقيدة فى نظرهم ، وهو المجاز . الأمر الذى خالفوا به كثيراً من المفسرين للقرآن الكريم .

آراء المفسرين فى الآيات التى ورد فيها ذكر « الوجه » :

(أ) الزمخشرى : قال فى الكشاف : « وجه ربك » ذاته « والوجـه يعبر به عن الجملة وعن الذات ، ومساكين مكة يقولون : أين وجه عربى كريم ينقذنى من الهوان »(٢) .

(ب) الرازى : قال فى تفسيره : الوجه يطلق على الذات ، والمجسم يحمل الوجه على العضو ، وهو خلاف العقل والنقل ، أعنى القرآن ،

---

(١) ذكر الدكتور النشار فى كتابه « نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام » جـ ١ ، الأصول الحقيقية لهذه الآراء المنحرفة ، وأرجعها إلى تيارات عدة ، صبت كلها فى محيط الفكر الإسلامى ، وهذا كلام صحيح ، ولكن الذى لا نذهب فيه مع الدكتور النشار إلى نهاية الشوط هو الربط الدقيق بين هذه الآراء وبين الآراء السابقة ، ولا سيما أنه اعترف بأن معظم أصحاب الحشو كانوا قليلى الثقافة ، وكان مجتمعهم مغلقاً . (انظر نشأة الفكر . الباب الرابع ، الفصل الأول ، نشأة الحشوية والمشبهة ص ٦٠١ وما بعدها) .

(٢) الزمخشرى . الكشاف . جـ ٤ ص ٤٤٦ .

لأن قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » يدل على أنه لا يبقى إلا وجه الله تعالى ، فعلى القول الحق لا إشكال فيه ، وعلى قول المجسم يلزم ألا تبقى يده التي أثبتها (١) .

وقد كان الرازى أكثر استيعاباً للرد على المخالفين فى هذه المسألة ، فى كتابه « أساس التقديس » فقال ما حاصله : « لا يمكن أن يكون المراد من الوجه المذكور فى الآيات والأخبار العضو والجارحة لوجوه . الأول : قوله « كل شيء هالك إلا وجهه » لو كان المراد به العضو المخصوص لزم أن يفنى جميع البدن وألا يبقى إلا مجرد الوجه ، وقد التزم بعض الحمقى المشبهة ذلك ، وهو جهل عظيم . الثانى : أن قوله « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » ظاهره يقتضى وصف الوجه بالجلال والاكرام ، ومعلوم أن الموصوف بذلك هو الله تعالى ، وذلك يقتضى أن يكون الوجه كناية عن الذات . الثالث : قوله تعالى « فأينما تولوا فثم وجه الله » فانا ندرك بالحس أن العضو المسمى بالوجه غير موجود فى جميع الجوانب من العالم ، ولو حصل فى جميع الجوانب لزم حصول الجسم الواحد فى عدة أمكنة ، وهذا لا يقول به عاقل (٢) » .

والذى يفهم من كلام الرازى أنه وهو ينفى كون الوجه ثابتاً لله أنه يراعى الاعتبارات الانسانية ، بدليل استخراجه للوازم التى توجه إلى الخصم فى ذلك ، وهذا ما لم يقله المعتدلون من المنتسبين إلى السلف ، مما يجعلنا نؤكد أن كلامه موجه أولا إلى أولئك الغلاة الذين قالوا بالتشبيه الصرف : ثم إلى لازم قول المعتدلين إلى حد ما من السلفيين .

(ج) النيسابورى : قال فى تفسيره : « المراد بالوجه فى قوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » **الذات** ، لأن وجود ما سواه سبحانه لكونه ليس ذاتياً ، بل هو مستند إلى الواجب تعالى فى كل آن قابل للعدم وعرضة له ، فهو كلا وجود ، وهذا ما اختاره غير

---

(١) الرازى . تفسير ج ٨ ص ١٧ .
(٢) الرازى . أساس التقديس ص ١١٧ وما بعدها .

واحد من الأجلة ، والكلام عليه من قبيل التشبيه البليغ ، لأن قوله « كل شيء هالك » أى كالهالك ، والوجه بمعنى الذات مجاز مرسل ، وهو مجاز شائع . وقد يختص بما شرف من الذوات . وقد يعتبر ذلك هنا ، ويجعل نكتة للعدول عن (إلا إياه) إلى ما فى النظم الجليل (١) » .

ويلاحظ على ما فى كلام النيسابورى من نغمة صوفية فلسفية ، وذلك حين قرر الفرق بين الوجود الواجب والوجود الممكن واستناد الثانى فى وجوده إلى الأول ، ثم شفع ذلك بتخريج الآية على سنن القوم فى المجاز ، ولكن فى حدود ما تقره اللغة ، التى نزل بها القرآن الكريم .

(د) ابن الجوزى : قال فى كتابه « دفع شبهة التشبيه » : « قال المفسرون فى قوله تعالى « ويبقى وجه ربك » المعنى يبقى ربك ، وكذا قوله تعالى « يريدون وجهه » أى يريدونه ، وقال الضحاك وأبو عبيدة « كل شيء هالك إلا وجهه » أى إلا هو . وقد ذهب الذين أنكرنا عليهم إلى أن الوجه صفة تختص باسم زائد على الذات ، فمن أين قالوا هذا ، وليس لهم دليل إلا ما عرفوه من الحسيات ، وذلك يوجب التبعيض ، ولو كان كما قالوا كان المعنى أن ذاته تهلك إلا وجهه (٢) » .

وفى حكاية ابن الجوزى لكلام الأئمة إشارة إلى إقرارهم المجاز بالحذف ، ولفظ الوجه هنا إنما جاء صلة فقط ، لأن المعنى مستقيم بدونه ، وذكره هنا متعلق بحسن النظم لا بتأسيس أمر عقدى ، وهذا ما رجحه الكردانى فى تفسيره لهذه الآيات (٣) .

(هـ) شمس الدين بن اللبان : قال فى كتابه « رد المتشابه إلى المحكم » : « وقد جاء ذكره — الوجه — فى آيات كثيرة ، فاذا أردت أن

---

(١) النيسابورى . تفسير ج ٦ ص ٣٩١ .
(٢) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ١٠ .
(٣) انظر . استحالة المعية بالذات ص ١١١ .

تعرف حقيقة مظهره من الصورة ، فاعلم أن حقيقته من غمام الشريعة ، بارق نور التوحيد ، ومظهره من العمل وجه الاخلاص « فأقم وجهك للدين » . ويدل على أن وجه الاخلاص مظهره قوله تعالى « يريدون وجهه » وقوله « إنما نطعمكم لوجه الله » وقوله « إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى » والمراد فى ذلك كله الثناء بالاخلاص على أهله ، تعبيراً بارادة الوجه على إخلاص النية ، وتنبيهاً على أنه مظهر وجهه سبحانه ، ويدل على أن حقيقة الوجه هو بارق نور التوحيد قوله تعالى « ولا تدع مع الله إلهاً آخر لا إله إلا هو كل شىء هالك إلا وجهه » أى إلا نور توحيده (١) » .

وابن اللبان أحد الصوفية الذين تأثروا إلى حد بعيد بآراء الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى ، وما كنا لننتظر أن يكون تخريجه لهذه الآيات أكثر من هذا ، على حد احترام هؤلاء لمنهجهم الذوقى فى توجيه الآيات والأحاديث دون تحديد لمفهوم الألفاظ التى يقولونها (٢) ، وعلى كل حال فاللغة عندهم إنما هى من قبيل الرمز الذى لا يفهمه إلا من عرف اصطلاحاتهم ، بل ربما دقت على أذواق ذويهم لأن الأمور الذوقية لا تخضع لمعايير ثابتة يشترك فيها الخواص فضلا عن جمهور الناس . ومع هذا فلا نمتنع عن محاولة الفهم لما جاء فى قول ابن اللبان . لقد ذكر للوجه حقيقة ومظهراً فالحقيقة هى « نور التوحيد » أى توحيد الذات ، وهذا إذا صح فالمراد بالوجه هنا حقيقة الذات ، وليس مراد به الجارحة ، وهنا يلتقى مع تفسير جمهور العلماء لهذه الآيات من حيث الغاية ،والاختلاف بينهم من حيث التخريج ، الذى يخضع لمنهج كل فريق فى التأويل . أما مظهر الوجه فهو الاخلاص ، الذى يرجع إلى عمل العبد ، فى مقابلة الحقيقة التى ترجع إلى ذات الله (٣) .

(١) ابن اللبان . رد المتشابه إلى المحكم ص ١١ ، ١٢ . وقد رجح ناشر هذا الكتاب أنه للشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى ، ولكن الراجح أنه لابن اللبان كما يراه كثير من الباحثين (انظر مقدمة الأستاذ أبو بكر عبد الرحمن مخيون لهذا الكتاب ص ٦ ، ٧) .

(٢) حتى فيما لا مجال للتعقيد فيه ، فقد ذكر ابن حجر العسقلانى فى ترجمته لابن اللبان أنه رتب كتاب الأم للشافعى ، واختصر الروضة ، وتعانى تعقيد الألفاظ فلا يفهم (انظر : الدرر الكامنة جـ ٣ ص ٣٤٠) .

(٣) انظر استحالة المعية بالذات ص ١١٢ .

وقد ذكرنا نماذج من آراء أجلة العلماء فى هذه الآيات ، وكلها — مع تنوعها — تتفق على أن ظاهر لفظ الوجه لا يصح إطلاقه على الله سبحانه . لأن الأصل الموضوع له هو الجارحة ، كما يقول علماء اللغة (١) ، من ثم وجب العدول عن الظاهر إلى معنى يليق بذاته ، فى حدود الاستعمال اللغوى. أو الاقرار بأن حقيقة ما وراء الظاهر تدق على الافهام ، كما هو مذهب كثير من السلف . أما القول بأنها تجرى على ظاهرها ثم يدعى نفى التشبيه والمماثلة ، فهذا صريح التناقض .

٢ — العين : قال الله تعالى : « ولتصنع على عينى » وقال سبحانه « واصنع الفلك بأعيننا » إلى غير ذلك من الآيات.. يقول ابن خزيمة : «فواجب على كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه ما أثبت الخالق البارى لنفسه من العين ، وغير مؤمن من نفى عن الله تبارك وتعالى ما قد أثبته فى محكم تنزيله (٢) » . ولم يقف ابن خزيمة عند هذا الحد ، بل جعل من مهمات الرسول صلى الله عليه وسلم بيان المتشابه ، وعنى بهذا البيان تفسيره على ظاهره (٣) ، وجل جناب الحق عن أن يجعل من مهمة الرسول بيان ما لا سبيل إلى إدراك الحق فيه ، كما هو مفهوم من الآية الكريمة ، «والراسخون فى العلم يقولون آمنا به».. على الوجه الذى أراده ابن خزيمة ، ولكن بيانه له ينحصر فى حمل المؤمنين على أنه من عند الله ، حتى إذا ما حاولوا تخريجه ، فينبغى أن يكون ذلك فى حدود العرف اللغوى ، الذى جاء القرآن على سننه .

وقد ذكر ابن الجوزى فى دفع شبهة التشبيه أن ابن خزيمة قال فى تفسير هذه الآيات : « لربنا عينان ينظر بهما » ، كما ذكر أن ابن حامد كان يقول : « يجب الايمان بأن لله عينين (٤) » .

آراء العلماء فى الآيات التى جاء فيها ذكر « العين » .

(أ) الزمخشرى : قال فى تفسيره « بأعيننا » فى موضع الحال ، بمعنى اصنعها محفوظة وحقيقته ملتبساً بأعيننا ، كأن لله معه أعينا **تكلؤه**

---

(١) انظر . مختار الصحاح . مادة وجه ص ٧١١ .

(٢) ابن خزيمة . التوحيد ص ٤٢ .

(٣) نفس المصـــدر .

(٤) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ١١ . وابن خزيمة . التوحيد ص ٥٠ .

أن يزيغ فى صنعته عن الصواب وألا يحول بينه وبين عمله أحـــد من أعدائه (١)» .

(ب) الألوسى : قال فى تفسيره عند قوله تعالى « ولتصنع على عينى » أى بمرأى منى ،وهو استعارة تمثيلية للحفظ والصون (٢) » .

(ج)الرازى : قال فى أساس التقديس « واعلم أن نصوص القرآن ـ الواردة فى ذكر العين ـ لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجوه :

الأول : أن ظاهر قوله تعالى « ولتصنع على عينى » يقتضى أن يكون موسى عليه السلام مستقراً على تلك العين ، ملتصقاً بها مستعلياً عليها ، وذلك لا يقوله عاقل .

الثانى : أن قوله تعالى « واصنع الفلك بأعيننا » يقتضى أن يكون آلة تلك الصنعة هى تلك الأعين .

الثالث: أن إثبات الأعين فى الوجه الواحد قبيح ، فثبت أنه لابد من المصير إلى التأويل ، وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة . والوجه فى حسن هذا المجاز أن من عظمت عنايته بشىء وميله إليه ورغبته فيه ، كان كثير النظر إليه ، فجعل لفظ العين التى هى آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية (٣) » .

(د) الأيجى : قال فى المواقف « إن إثبات الجارحة ممتنع ، والحمل على التجوز عن صفة لا نعرفها يوجب الاجمال ، فوجب أن يجعل مجازاً عن البصر أو عن الحفظ والكلاءة ، وصيغة الجمع للتعظيم (٤) » .

هذه هى آراء العلماء فى هذه الآيات ، وكلها توجب صرف لفظ «العين» عن المعنى الظاهر ، ولم يشر هؤلاء إلى أن ذكر العين وما ماثلها جاء فى القرآن على سبيل المشاكلة ، ولا سيما أنه متوجه إلى الخواص والعوام . وأن

---

(١) الزمخشرى . الكشاف ج ٣ ص ١٨٣ .

(٢) الآلوسى . روح المعانى ج ١٥ ص ١٩٠ .

(٣) الرازى . أساس التقديس ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٤) الأيجى . المواقف ج ٨ ص ١١٢ .

كل طائفة تدلى بدلوها فى القرآن حسب نوع ثقافتها ، ومدى استعدادها . وبهذا يتبين لنا أن القول بالتأويل على سبيل الوجوب — كما جاء صراحة فى قول كل من الرازى والأيجى — لا يمكن أن يقال إلا فى حق الراسخين فى العلم ، كما يقول المنصفون (١) .

أما العوام ، فالواجب فى حقهم عدم التأويل مع نفى المماثلة بين الله وبين المخلوقين ، وهذه القضية توقف المنتسبين إلى السلف أمام أمرين . فاما أن يعترفوا بأنهم من العوام الذين لا يجوز التأويل فى حقهم — وهذا ما لا يرتضونه — وأما أن يقروا بالتأويل ، وهذا ما لا يتفق مع منهجهم . فلم يقفوا موقف المفوض حتى يصح تمسكهم بدعوى الانتماء إلى السلف ، ولم يؤولوا حتى يمكن أن يقال عنهم : أنهم سلفيون من حيث الغاية متطورون من حيث المنهج ، كما بينت ذلك من قبل .

ويفهم من تخريج الرازى لهذه الآيات ، عدة إلزامات نتوجه بها إلى هؤلاء . **الأول** أن حروف الجر فى اللغة العربية وضعت لمعان تدل عليها ، فالحرف « على » وضع ليدل على المجاوزة والعلو ، والحرف « باء » وضع ليدل على الالصاق . والقول بدلالة هذه الحروف على معانيها فى هذه الآيات ، دلالة حقيقية ، مما يخالف العقل ، وعلى هذا فدلالة هذه الحروف الواردة فى الآيات المذكورة من قبيل الدلالة المجازية . **والإلزام الثانى** أن لفظ المفرد « العين » ولفظ الجمع « الأعين » لا يمكن التوفيق بينهما إلا بالرجوع إلى أقوال اللغويين ، وهم لا يقرون غالب أقوالهم ، **الالزام الثالث** أن الله سبحانه يكون فى حاجة إلى وسط مادى تتم به عملية الرؤية ، والاحتياج ينافى الكمال ، **الالزام الرابع** أن عدم تأويل هذه الآيات وما ماثلها يلزم منه تناقض القرآن ، لأنه يجىء فى المعنى الواحد بلفظ المفرد والمثنى والجمع فى آيات متعددة ، كما فى لفظ « اليد » الذى سنبينه .

٣ — اليد : قال تعالى « لما خلقت بيدى (٢) » « بل يداه مبسوطتان(٣)

---

(١) انظر الغزالى . إلجام العوام عن علم الكلام ص ١٠ ، وابن رشد فصل المقال ص ١٧

(٢) ص ٣٨ : ٧٥ .

(٣) المائدة ٥ : ٦٤ .

« يد الله فوق أيديهم (١) » « أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً(٢) »

يقول ابن خزيمة فى هذه الآيات : « والبيان أن الله تعالى **له يدان** ، كما أعلمنا فى محكم تنزيله أنه خلق آدم بيديه ، وكذب مقالة اليهود الذين قالوا يد الله مغلولة ، وأعلمنا أن الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه (٣) » . ويقول أبو يعلى : « اليدان صفتان ذاتيتان تسميان باليدين (٤) » . وقبلهما قال الدارمى فى الرد على بشر المريسى : « أن الآية تأكيد لليدين وتحققهما (٥) » .

أقوال العلماء فى الآيات التى ورد فيها ذكر « اليد » :

(أ) الزمخشرى : قال فى تفسيره : أن ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه ، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التى تباشر بغيرهما ، حتى قيل فى عمل القلب : هو مما عملت يداك ، وحتى قيل لمن لا يد له : يداك أوكتا وفوك نفخ ، وحتى لم يبق فرق بين قولك : هذا مما عملته ، وهذا مما عملته يداك (٦) « فلفظ « اليد » فى تفسير صاحب الكشاف إنما جاء صلة ليتصور لنا المعنى وليس عبارة عن اليد الحقيقية ، كما يرى أصحاب التفسير الظاهرى . وقد زاد هذا المعنى فى تفسير قوله تعالى « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان » فقال : غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود . ومنه قوله تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » ولا يقصد من يتكلم به إثبات يد ولا غل يد ولا بسطها ، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازا عنه ، لأنهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة ، حتى أنه

---

(١) الفتح ٤٨ : ١٠ .
(٢) يس ٣٦ : ٧١ .
(٣) ابن خزيمة . التوحيد ص ٣٥ .
(٤) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ١٢ .
(٥) هى قوله تعالى « ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى » انظر . عقائد السلف ص ٣٨٤ .
(٦) الزمخشرى . الكشاف جـ ٤ ص ١٠٥ .

ليستعمله فى ملك لا يعطى عطاء قط ولا يمنعه إلا باشارته على غير استعمال يد وبسطها وقبضها ، ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزيلا لقالوا ما أبسط يده بالنوال ، ويقال : بسط اليأس كفيه فى صدرى ، فجعل لليأس الذى هو من المعانى لا من الأعيان كفين ، ومن لم ينظر فى علم البيان عمى عن تبصر محجة الصواب فى تأويل أمثال هذه الآية (١) » .

(ب) **الرازى :** قال فى تفسير قوله تعالى « قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى » : « اعلم أن الدلائل الدالة على نفى كونه تعالى جسما مركباً من الأعضاء والأجزاء قد سبقت . إلا أنا نذكرها هنا نكتا جارية مجرى الالزامات الظاهرة . **فالأول** أن من قال أنه مركب من الأعضاء والأجزاء فاما أن يثبت الأعضاء التى ورد ذكرها فى القرآن ولا يزيد عليها ، وإما أن يزيد عليها . فان كان الأول لزمه إثبات صورة لا يمكن أن يزاد عليها فى القبح ، لأنه يلزمه إثبات وجه بحيث لا يوجد منه إلا مجرد رقعة الوجه ، لقوله تعالى : « كل شىء هالك إلا وجهه » ويلزمه أن يثبت فى تلك الرقعة عيوناً كثيرة ، لقوله تعالى « تجرى بأعيننا » وأن يثبت جنباً واحداً لقوله تعالى « يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله » وأن يثبت على ذلك الجنب أيديا كثيرة ، لقوله تعالى « مما عملت أيدينا » وبتقدير أن يكون له يدان فانه يجب أن يكون كلاهما على جانب واحد ، لقوله صلى الله عليه وسلم « الحجر الأسود يمين الله فى الأرض » وأن يثبت له ساقاً واحدة ، لقوله تعالى « يوم يكشف عن ساق » فيكون الحاصل من هذه الصورة مجرد رقعة الوجه ، ويكون عليها عيون كثيرة وجنب واحد ويكون عليه أيد كثيرة وساق واحدة . ومعلوم أن هذه الصورة أقبح الصور ، ولو كان هذا عبداً لم يرغب أحد فى شرائه ، فكيف يقول العاقل أن رب العالمين موصوف بهذه الصورة ؟ .

---

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٤٢٤ .

وأما القسم الثانى ، وهو ألا يقتصر على الأعضاء المذكورة فى القرآن ، بل يزيد وينقص على وفق التأويلات فحينئذ يبطل مذهبه فى الحمل على مجرد الظاهر ، ولابد له من قبول دلائل العقل (١) .

وكلام الرازى — كما هو ظاهر — متوجه إلى من يقول بأن مفهوم الألفاظ فى الآيات السابقة جوارح وأعضاء ، وأما من سواهم ممن لم يصرح بذلك فكلامه متوجه إليهم على سبيل الإلزام ، وهؤلاء يستبدلون هذا الإلزام بالتأويل الذى قد لا يوافق الحقيقة . وقد بين فى كتابه « أساس التقديس » تهافت الأدلة التى استدل بها المتمسكون بالظاهر ، مما يؤكد لكل عاقل أن يوجب التأويل أو التفويض (٢) .

(ج) **عماد الدين أبو الحسين بن أبى بكر الكندى المالكى :** قال فى تفسير قوله تعالى « بل يداه مبسوطتان » اعلم أن هذا الكلام فى هذه الآية وأمثالها من المهمات ، فان الآيات كثيرة ناطقة باثبات اليد . وقد اختلفت الأمة فى تفسير يد الله ، فقالت المجسمة أنها عضو جسمانى كما فى حق كل واحد، واحتجوا بقوله تعالى«ألهم أرجل يمشون بها، أم لهم أيد يبطشون بها،أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها » ووجه استدلالهم أنه قدح فى إلهية الأصنام ، لأجل أنها ليس لها شيء من الأعضاء ، ولو لم تحصل لله تعالى هذه الأعضاء لزم القدح فى كونه إلهاً ، وإذا بطل ذلك وجب إثبات هذه الأعضاء (٣) ، وقالوا أيضاً :«اسم اليد موضوع لهذا العضو ، فحمله على شيء آخر ، ترك للغة وهو غير جائز » ثم قال بعد تصوير حجة المشبهين : « واعلم أن القول فى إبطال هذا القول مبنى على أنه تعالى ليس بجسم ، والدليل عليه أن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون ، وهما محدثان ، وما لاينفك

---

(١) الرازى . تفسير ج ٧ ص ٢١١ .

(٢) الرازى . أساس التقديس ص ١٢٧ .

(٣) وقد جاء فى كتاب التوحيد لابن خزيمة هذا التوجيه ، (انظر ص ٩٠) .

عن المحدث فهو محدث ، ولأن كل جسم متناه فى المقدار ، وكل ما كان متناهياً فى المقدار فهو محدث (١) » .

(د) بدر الدين بن جماعة : قال فى كتابه « إيضاح الدليل » : « اعلم أن اليد لغة حقيقة فى الجارحة ، وقد تستعمل مجازاً فى معان متعددة ، لما فى استعمالها فى حقه تعالى بمعنى الجارحة من إثبات كونه ذا أجزاء ، وإذا ثبت بالدليل العقلى تنزيه الله عن الجوارح لما فيه من التجزىء المؤدى إلى التركيب ، وجب حمل اللفظ على ما يليق بجلاله تعالى من المعانى المستعملة بين أهل اللسان ، وهى النعمة والقدرة والإحسان ، يقال مثلا : لفلان عندى يد لا أطيق شكرها — بمعنى النعمة — من إطلاق السبب على المسبب (٢) » .

ثم يقول فى تفسير قوله تعالى « لما خلقت بيدى » : « فى لفظ اليد ثلاثة أجوبة ، **أحدها** : أن المراد به العناية بنعمته عليه فى خلقه وإيجاده تكريماً له . **الثانى** : أن المراد باليد القدرة وتثنية اليد مبالغة فى إعظام القدرة ، فإنها باليدين أكثر منها بالواحدة . **الثالث** : أن يكون ذكر اليدين صلة لقصد التخصيص به تعالى ، ومعنى لما خلقت أنا دون غيرى ، ومنه قوله تعالى « ذلك بما قدمت يداك (٣) » .

هذه هى آراء بعض العلماء فى توجيه بعض الآيات المشكلة ، ويمكن أن يقاس عليها ما جاء فى القرآن مما يوهم الأبعاض والأجزاء كالجنب والساق وغيرهما . وقد تعمدت تنويع من استأنست برأيهم هنا ، حتى لا يقتصر الأمر على تصوير رأى أهل الظاهر وخصومهم من المعتزلة فقط . وقد لاحظنا أن من بين العلماء الذين ذكرتهم ، من ينهج فى تفسيره منهج المعتزلة كالزمخشرى . ومن يعتنق مذهب الأشاعرة كالفخر الرازى وابن جماعة والأيجى ، ومن يمثل المالكية كابن أبى بكر الكندى المالكى ومن يمثل

(١) ابن أبى بكر الكندى . الكفيل بمعانى التنزيل . جـ ٧ ص ٢٦٨ مخطوط بدار الكتب تحت رقم ١٨٧ تفسير .

(٢) ابن جماعة . إيضاح الدليل ص ١٠٨ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٠٦ علم الكلام .

(٣) نفس المصدر ص ١٩ .

الحنابلة المعتدلين كابن الجوزى (١) . ومن يمثل الصوفية — كابن اللبان .
ولم أستبعد من بين أصحاب الفرق إلا الغلاة من الشيعة وغيرهم فان تفسيرهم للمحكم لا يخضع لمقاييس محددة ، فضلا عن المتشابه .

وقد طالعت — بعد كتابتى لهذه الآراء — فى هذا المقام رأياً للسهيلى ؛ وهو من علماء اللغة المبرزين بالمغرب ، وينتمى إلى مدرسة الأشعرى من حيث العقيدة — خاصاً بأصل وضع لفظ « العين » و « اليد » ، ذهب فيه إلى «أن العين فى الأصل موضوعة للمصدر ، مستدلا بقوله تعالى « عين اليقين » كما قال تعالى « علم اليقين » فكما أن العلم المضاف إلى اليقين مصدر وصفة ، فكذلك العين . وبناء على هذا فالعين التى هى الجارحة سميت عيناً لأنها آلة ومحل لهذه الصفة التى هى العين ، وهذا من باب قولهم : امرأة ضيف وعدل . وهو تسمية الفاعل بالمصدر » ثم يقرر السهيلى بعد ذلك « أن العين إذا أضيفت إلى البارى سبحانه كقوله تعالى « ولتصنع على عينى » فهى حقيقة لا مجاز كما توهم بعض الناس ، لأنه صفة فى معنى الرؤية والإدراك ، وإنما المجاز فى تسمية العضو بها (٢) » .

ويقول السهيلى فى اليد : « وأما اليد فهى عندى فى أصل الوضع كالمصدر وعبارة عن صفة لموصوف ، ألا ترى قول الشاعر :

يديت على ابن حساس بن عمرو   بأسفل ذى الجذاة يد الكريم

فيديت فعل مأخوذ من مصدر لا محالة ، والمصدر صفة لموصوف ، ولذلك مدح سبحانه قوماً بالأيدى مقرونة مع الأبصار فى قوله تعالى « أولى الأيدى والأبصار » ، ولم يمدحهم بالجوارح ، لأن المدح لا يتعلق إلا بالصفات ، وإذا ثبت هذا فصح قول أبى الحسن الأشعرى أن اليد التى فى الآية والحديث صفة ورد بها الشرع ، ولم يقل أنها فى معنى القدرة ولا فى

---

(١) وقد سبق ابن الجوزى — إلى هذا الموقف المعتدل ، البيهقى فى كتابيه « الأسماء والصفات » و « الاعتقاد » ويظهر أنه كان لخبرتهما بعلل الحديث أثر واضح فى هذا الموقف . هذا مع مرونتهما فى الجمع بين المنقول الصحيح والمعقول الصريح . ولكن ابن الجوزى كان أعنف فى الرد على منتحلى المذهب .

(٢) السهيلى . نتائج الفكر ص ٢٣٦ . حققه وقدم له . الدكتور محمد البنا ، وحصل به على درجة الدكتوراه من كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر .

معنى النعمة كما قال المتأخرون من أصحابه ، ولا قطع بشيء من التأملات تحرزاً منه لمخالفة السلف ، وقطع بأنها صفة تحرزاً منه عن مذاهب أهل التشبيه والتجسيم (١) » .

وفى كلام السهيلى جانبان ، **أحدهما** : القول بأن العين واليد وضعت فى الأصل للدلالة على المصدر والصفة ، وهذا لن نناقشة فيه لأن مجاله « علم اللغة » وإن كان فى النفس منه شيء ، لأن معنى كلامه أن الجنس البشرى كان قد تقدم فعرف أصول الوضع اللغوى قبل أن يصطلح على أسماء لأعضائه ، مثلا (٢) ، كما أن دلالة المصادر إنما تنحصر فى « الحدث » فقط دون أن تشعر بالوصف ، لأنه لابد أن يقوم بموصوف . هذا إذا كان قد قطع عن الإضافة ، أما إذا أضيف — كما استشهد به من قولهم « امرأة ضيف » وقوله تعالى « عين اليقين » وقول الشاعر « يد الكريم » فكلها يشعر بأن المصدر اكتسب الصفة بالإضافة فقط .

والجانب الثانى من كلامه هو : « **حمل لفظ العين واليد على الحقيقة** ، بناء على أنهما ليسا دالين على الجوارح . وإن صح هذا الكلام فالخلاف بينه وبين القائلين بالتأويل خلاف لفظى ، لأنهم يؤولون هذه الألفاظ بناء على الاستعمال اللغوى الشائع ، وهو دلالتها على الأجزاء والأعضاء ، ويؤيد ذلك ما أقر به السهيلى من أن المجاز الذى سميت به الجارحة قد تنوسى أصله ، أى حقيقته ، ورب مجاز كثر واستعمل حتى نسى أصله وتركت حقيقته(٣) . ومعنى ذلك أن اللغة قد تطورت فى دلالتها ، وهذا ما شهد به كثير من فقهاء اللغة . من ثم كان ضرورياً أن تساير النظرة إلى النصوص الخاصة بالعقيدة طبيعة هذا التطور .

وكان المعتزلة أسبق الطوائف إلى هذا المضمار ، فصاروا يدرسون اللغة على أنها صور متفننة فى التعبير ، وأن هذا التفنن ليس فى الواقع إلا أثراً من

---

(١) نفس المصدر ص ٢٣٧ .

(٢) انظر رأى العلامة الفرنسى « ريبو » فى نشأة اللغة فى كتاب للدكتور على عبد الواحد وافى بهذا العنوان ص ٣٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٣٨ .

آثار تطور ثقافة المجتمع ، ويؤيد هذا ما يذكره أحد اللغويين المحدثين من « أن اللغة متى ارتقت فى تطورها الدلالى أصبحت أدباً أو تعبيراً متفنناً (١) » .

٤ — وننتقل الآن إلى بيان آراء المنتسبين إلى السلف من آيات الاستواء :
وقد ذكر سبحانه هذه المادة فى أكثر من آية ، منها قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى (٢) » وقوله سبحانه « . . . ثم استوى على العرش (٣) » .
وقد حمل قوم من الحنابلة الاستواء على مقتضى الحس فقالوا استوى على العرش بذاته ، من ذلك ما جاء فى رد عثمان بن سعيد الدارمى على بشر المريسى فى باب نزول الرب من عرشه إلى السماء الدنيا (٤) ، ثم فى باب الحد والعرش (٥) . وقد صرح بأن لله حداً ومكانة وهو على عرشه فوق سماواته ، ثم استشهد على دعواه بالآيات التى تدل على أن الله فى السماء وأن عباده يخافونه من فوقهم ، وهو القاهر فوق عباده،إلى غير ذلك من الآيات التى هى القضية موضوع النزاع بينه وبين مخالفيه ، وهو بذلك يمثل من يستدل على دعواه بنفس دعواه ، وهذا لم يقل به عاقل . وقد ذكر ابن خزيمة أن الخالق مستو على عرشه وأوجب الإيمان بذلك ، واتهم القائلين بالتأويل بتبديل قول الله بقول غير الذى قيل لهم شأنهم فى ذلك شأن اليهود (٦)
وقد جاء فى دفع شبهة التشبيه لابن الجوزى أن ابن حامد قال : « الاستواء مماسة وصفة لذاته ، والمراد به القعود ، وقد ذهبت طائفة من أصحابنا إلى أن الله تعالى على عرشه ما ملأه ، وأنه يقعد نبيه معه على العرش » ثم يقول ابن حامد « النزول انتقال (٧) » ، كما فسر خشيش بن أصرم العرش والاستواء تفسيراً مادياً كما يذكره الملطى فى « التنبيه والرد » وقد أنكر على الجهم ومن سار على نهجه إنكارهم للاستواء المادى ، وقد كفر الجهم بهذا

(١) محمد محمود . حركة الحنابلة فى بغداد ص ١٩ . وقد نقل هذا النص عن العالم اللغوى « سير ».
(٢) طه . ٢٠ : ٥
(٣) يونس . ١٠ : ٣
(٤) الدارمى . الرد على المريسى ص ١٩ نشرة حامد الفقى . القاهرة سنة ١٩٣٩م
(٥) نفس المصدر ص ٢٣
(٦) ابن خزيمة . كتاب التوحيد ص ١٠١ .
(٧) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ١٩ .

الإنكار ، مدعياً أنه كفر ببعض آيات الكتاب (١) ، ويبدو أن هؤلاء المتعصبين قد فهموا المسألة على خلاف وجهها الصحيح ، والحق يقتضينا أن نقرر أن هؤلاء لم ينكروا آيات الاستواء أو غيرها من الآيات المشكلة ، ولكنهم أنكروا تفسيرها تفسيراً مادياً ، والفرق واضح بين إنكار الأصل وإنكار تفسيره على وجه قد يحتمل غيره ، ورائدهم فى ذلك هو تنزيه الحق عن أن يكون جسما .

ومما لا شك فيه أن هؤلاء الغلاة ينظرون إلى الموجودات كلها نظرة حسية ، وأن التقابل لديهم إنما يكون بين المحسوس والمعدوم ، وهذه قضية لم يوافقهم عليها أحد من العقلاء فان المقابل الحقيق للمحسوس هو غير المحسوس ، الذى يشمل المتوهم والمتخيل والمتصور والمعقول . وبناء على هذا الفهم المنحرف لقضية التقابل ، حكموا على مخالفيهم بأنهم يعبدون عدماً . من ثم أنكروا القول بالمجردات ، الذى اعتمد عليه كثير من الطوائف — وخاصة الفلاسفة ومن قاربهم ، فى المنهج — فى التنزيهات .

واتساقاً مع مذهبهم فى مادية الوجود قالوا : إذا لم يكن « الله » فى جهة هى « فوق » وإذا لم يكن فى مكان هو « العرش » فأين يكون . وفى تقديرى — قبل استعراض آراء أشهر المفسرين لهذه الآيات—أن السؤال ساقط من أساسه ، ذلك لأن السؤال « بأين » إنما هو من خصائص الأجسام ، وحيث ثبت أن الله تعالى ليس جسما فلا يمكن أن يكون سؤالهم صحيحاً (٢) . وقد

---

(١) الملطى . التنبيه والرد ص ٩٦ — ٩٨ .

(٢) وأما ما جاء فى حديث الجارية التى سألها الرسول صلى الله عليه وسلم « أين الله » فأشارت إلى السماء فأمر بعتقها لأنها مؤمنة ، وفى حديث أبى رزين العقيلى أنه سأل النبى : « أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق ، قال : كان فى عماء ما فوقه هواء أو تحته هواء ثم خلق العرش على الماء . فقد تمسك بهذين الحديثين هؤلاء الغلاة ، واحتجوا بهما على دعواهم . أما أهل الدراية والرواية فقد طعنوا فيهما ، قالوا فى الحديث الأول : إن الرسول صلى الله عليه وسلم يسألها « بأين » لأنها كانت خرساء ، واللفظ معها ساقط ، وهذا يؤكد أن الراوى هو واضع هذا اللفظ ، وقد كانت محادثة الرسول لها بالإشارة على سبيل التعليم (السيف الصقيل ص ٩٤) وقالوا فى الحديث الثانى : هذا حديث تفرد به يعلى بن عطاء عن وكيع بن حدس ، ولا يعرف لوكيع غير يعلى وهما مجهولان ، وقد رواه الترمذى ، وليس كل ما رواه حجة فى الفروع ، فكيف فى معرفة الله ، التى هى أصل الدين . (ابن جماعة إيضاح الدليل ص ٣٧) =

يقال : أن القول بأن الله ليس جسما إنما هو قول من يعترفون بالمجردات ، وحيث ألزمتم هؤلاء الغلاة القول بالجسمية ، فالقول بأن السؤال ساقط ، إنما هو فى نظر القائلين بالمجردات فقط ، وحيث أن هؤلاء أنكروها . فسؤالهم ما زال قائماً ؟ . ونقول : إن الأمر هنا مرتبط بالموقف الفكرى لكل طائفة ، كما أن للثقافة وتنوعها أثراً كبيراً فى تلوين هذا الموقف ، وحيث إن هذا الموقف يدور حول العقيدة ، وهى من الأمور النفسية التى لا تخضع لمقاييس العقل ، فان التقاء وجهات النظر المتباينة فى مسائلها ، أمر بعيد المنال .

ولن نستطرد بعد ذلك فى حكاية أقوال هؤلاء الغلاة ، ولكنا سنبين آراء المفسرين والعلماء فى آيات الاستواء . وكلها — كما سنرى — موجهة للرد عليهم .

أقوال المفسرين والعلماء فى آيات « الاستواء » :

(أ) الرازى : قال فى تفسير قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى »(١) « تعلقت المشبهة بهذه الآية فى أن معبودهم جالس على العرش ، وهذا باطل بالعقل والنقل من وجوه : أحدها : أنه سبحانه وتعالى كان ولا عرش ولا مكان ، ولما خلق الخلق لم يحتج إلى مكان ، بل كان غنياً عنه ، فهو بالصفة التى لم يزل عليها . ثانيها : أن الجالس على العرش لابد أن يكون الجزء الحاصل منه فى يمين العرش غير الحاصل فى يساره ، فيكون فى نفسه

= ويلزم على قول هؤلاء بالجهة والمكان ، قدم المكان والجهة ، وقد قام البرهان على خلافه ، كما يلزم أيضاً احتياج المتمكن إلى المكان ، ويترتب على ذلك قلب الحقائق ، وجوب الممكن وإمكان الواجب كما بينه الأيجى فى المواقف ، ومع التسليم بأن اللوازم ممتنعة وهو قدم المكان والجهة ، والقول بحدوثهما ، فان هناك لازماً آخر ، وهو قيام الحوادث بذاته ، لأنه تحيز بعد أن لم يكن . وعلى كل حال ، فاللوازم المترتبة على قول هؤلاء الغلاة ظاهرة لا لبس فيها ، وهم يقرون بذلك ، الأمر الذى يؤيد وصف ابن الجوزى لهم بأنهم قد حملهم الحس على التشبيه والتخليط ، وأن حديث العقل معهم ساقط .

(١) لعل أهم الكتب التى تكلمت عن ذلك بوضوح « أساس التقديس » للرازى . وقد شرح معاصره الحكيم التبريزى المقدمات التى أثبت بها الفيلسوف اليهودى موسى بن ميمون وجود الله وأنه منزه عن أن يكون جسما أو قوة فى جسم ، فى كتابه « دلالة الحائرين » ، شرحاً ممتازاً فليرجع إليه .

مؤلفاً مركباً ، وكل ما كان كذلك ، احتاج إلى المؤلف والمركب وذلك محال . وثالثها : أن الجالس على العرش إما أن يكون متمكناً من الانتقال والحركة ، أولا يمكنه ذلك ، فان كان الأول فقد صار محل الحركة والسكون ، فيكون محدثاً لا محالة ، وإن كان الثانى كان كالمربوط ، بل كان كالزمن ، بل أسوأ حالا منه ، فان الزمن إذا شاء الحركة برأسه وحدقته أمكنه ذلك ، وهو غير ممكن على معبودهم (١) » . وقد بلغت وجوه الرد عليهم فى هذا المقام عشرة وجوه ، كلها تنقض تمسكهم بالكون فى جهة هى العرش ولعل أظهر هذه الوجوه ما استمده الرازى من علم الفلك ، فقد قال فى الوجه الثامن « إن العالم كروى والجهة التى هى فوق بالنسبة إلينا هى تحت بالنسبة إلى ساكنى ذلك الجانب الآخر من الأرض وبالعكس ، فلو كان المعبود مختصاً بجهة فتلك الجهة وإن كانت فوقاً لبعض الناس لكنها تحت لبعض آخرين ، وباتفاق العقلاء لا يجوز أن يقال المعبود تحت بعض عباده».

وأما الدليل النقلى على أن الله ليس فى جهة هى « فوق » وأن الاستواء بمعنى الجلوس فى حقه مستحيل لقوله تعالى « فأينما تولوا فثم وجه الله » وقوله « ليس كمثله شيء » فالآية الأولى تتعارض مع إثبات الجهة ، ولو قالوا فيها بما يخالف الظاهر لكان هذا خرقاً لمنهجهم ، والآية الثانية تنفى المماثلة فى شيء بين الخالق والمخلوق .

وقد بين الرازى أن قول هؤلاء الغلاة لم يتفق مع أقوال السلف ، ولا مع الخلف الذين حافظوا على روح هذا المنهج ، فهما معاً متفقان على أن الله منزه عن المكان والجهة ، وتفسير الآيات المشكلة فى نظر الأولين هو قراءتها كما جاءت ، دون التمسك بحقيقة الألفاظ ، وأما فى نظر الآخرين فقد اقتضاهم الأمر — نظراً لموقف هؤلاء الغلاة — أن يحملوا معانى هذه الألفاظ على معنى ينزه الله عن الاتصاف بما يشبه الحوادث ، مما تقره أصول اللغة وقواعد استعمالها (٢) .

---

(١) الرازى . تفسير ج ٦ ص ٤ .

(٢) نفس المصدر .

ولما كان كتاب « أساس التقديس » للرازى قد ألف أساساً للرد على هؤلاء ، فقد صور فيه حججهم التى اعتمدوا عليها فى هذه الدعوى . ثم نقضها واحدة بعد أخرى ، مما يجعل له قيمة ممتازة فى نقض مسالك هؤلاء فى استدلالاتهم (١) .

(ب) **القرطبى** : قال فى تفسيره لقوله تعالى « ثم استوى على العرش » هذه مسألة الاستواء ، وللعلماء فيها كلام ، والأكثر من المتقدمين والمتأخرين أنه إذا وجب تنزيه البارى تعالى عن الجهة والتحيز ، فمن ضرورة ذلك عند عامة العلماء ، تنزيهه تبارك وتعالى عن الجهة. وليس بجهة «فوق» عندهم لأنه يلزم من ذلك أنه متى اختص بجهة أن يكون فى مكان أو حيز ويلزم من المكان والحيز الحركة والسكون للمتحيز ، وهما دليلا التغير الذى هو أمارة الحدوث(٢).

(ج) **نجم الدين البغدادى** : قال فى كتابه « إشارة النبيه فى كشف شبه أهل التشبيه » فى بطلان الاستواء المادى : « الجواب عن كشف شبهتهم من طريق العلم الأصولى ، أن المماسة والمحاذاة مستحيلة عليه عز وجل ، لأنه سبحانه وتعالى لو كان محاذياً لبعض أجزاء العالم ، لم يخل ذلك الجزء أن يكون أكبر أو أصغر فقد قدر سبحانه ببعض الأجزاء ، وذلك مستحيل ، وإن كان بقدره ، فقد جعل له مثلا وهو مستحيل ، وإن كان أكبر فقد قدر ببعض الأجزاء وهى فاضلة عنه (٣) » .

(د) **بدر الدين بن جماعة**: قال فى كتابه « إيضاح الدليل » عند بيان قوله تعالى : « ثم استوى على العرش » : والقرآن نزل بلغة العرب ، ومعانى كلامهم ، وما كانوا يتعقلون من خطابهم . أما العرش لغة فهو سرير الملك ، وسقف البيت . وسنبين أن

---

(١) انظر . الرازى . أساس التقديس ص ١٤٩ .

(٢) القرطبى . تفسير ج ٥ ص ٢١٩ .

(٣) نجم الدين البغدادى . إشارة النبيه . نسخة مصورة بالميكروفيلم بدار الكتب المصرية تحت رقم ٥٠٤٥ علم الكلام .

إرادة حقيقة السرير فى الآيات محال (١) ، وأما الاستواء ، فله فى اللغة معان . الأول : تمام الشيء ، ومنه قوله « فاذا سويته » « ثم سواه ونفخ فيه من روحه » « ولما بلغ أشده واستوى » . والثانى : القصد ، ومنه « ثم استوى إلى السماء » أى قصد خلقها ، والثالث : الاعتدال ومنه « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » ، والرابع : القهر والاستيلاء ومنه ، قد استوى بشر على العراق . واتفق السلف وأهل التأويل على أن مالا يليق من ذلك بجلال الرب تعالى غير مراد ، كالقعود والاعتدال . واختلفوا فى تعيين ما يليق بجلاله من المعانى المحتملة كالقصد والاستيلاء ، فسكت السلف عنه ، وأوله المتأولون على الاستيلاء والقهر ، لتعالى الرب عز وجل عن سمات الأجسام من الحاجة إلى الحيز والمكان (٢) » .

وقد تعقب غلاة الحنابلة تفسير الاستواء بالاستيلاء ، قالوا : معناه حصول الغلبة بعد العجز وذلك محال فى حقه تعالى ، وأيضاً يشعر هذا التفسير بالمنازعة ، وهى فى حقه مستحيلة ، كما أنه يومئ إلى أن المستولى عليه كان موجوداً قبل الاستيلاء . وكيف خص العرش بالاستيلاء مع أن ذلك جار فى جميع المخلوقات (٣) .

وقد رد الرازى على ذلك بأنه إذا فسر الاستيلاء بالاقتدار ، زالت هذه المطاعن بالكلية . وأما تخصيص العرش بالذكر ففيه وجهان : الأول : أنه أعظم المخلوقات ، فخص بالذكر لهذا السبب كما أنه خصه بالذكر فى

---

(١) أنظر ص ٣٢ من الكتاب المذكور .

(٢) ابن جماعة . إيضاح الدليل ص ٨ ، ٩

(٣) الدارمى . الرد على بشر المريسى ص ٢٦٨ من عقائد السلف . وقد أشار ابن جماعة فى هذا المقام إلى دليل لا يمكن لذى عقل إلا الإذعان لموجبه فقال : إن الخصم يعتقد أن الرب تعالى على العرش . وقد قام الدليل عند بعضهم على أن الله سبحانه يملأ العرش ، ونسبة السماء إلى العرش قليلة جداً ، فكيف تسع مع لطفها بالنسبة إلى العرش من هو ملء العرش فإنه يلزم منه اتساع السماء أو تضاؤل الذات ، تعالى الله عن ذلك « ص١٤» والنسبة التى أشار إليها ابن جماعة مراعى فيها الآيات التى تدل بظاهرها على أن الله فى السماء وكذلك حديث النزول ، فقد أجرى الغلاة هذه النصوص على ظواهرها .

قوله وهو رب العرش العظيم » لهذا المعنى . الثانى : ما ذكره الغزالى فى كتاب إلجام العوام من أن سبب هذا التخصيص هو أنه تعالى يتصرف فى جميع العالم ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض بواسطة العرش (١) » .

ويبدو أن الرازى قد شعر بضيق اللغة الإنسانية فى التعبير عن المعانى الإلهية — كما أشرت إلى ذلك من قبل — وأن كثيراً من هذه المعانى تلبس الألفاظ الإنسانية على سبيل المشاكلة ، من ثم نراه يوضح هذه الفكرة ببعض الآيات القرآنية التى تجئ على هذا النمط ، مثل قوله تعالى « وهو خادعهم » « وهو أهون عليه » «ومكروا ومكر الله»«الله يستهزىء بهم»والمراد فى الكل أنه تعالى يعاملهم معاملة الخادعين الماكرين والمستهزئين ، فكذا هاهنا ، المراد من الاستواء على العرش التدبير لأمر الملك والملكوت (٢) .

وقد اتفق إجماع القائلين بنفى المكان والجهة ، على ضرورة التلازم بين القول باثباتهما وبين القول بالجسمية ، ولم يشذ عن هذا الإجماع — فيما أعلم — إلا ابن رشد فقد كان له رأى خاص فى الجهة . أرى أنه لا بأس من الإشارة إليه باختصار .

يرى ابن رشد أن ظواهر الشرع كلها تقتضى إثبات الجهة ، مثل قوله تعالى « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » وقوله « يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ، ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون » إلى غير ذلك من الآيات التى إن سلط عليها التأويل صار الشرع كله مؤولا وإن قيل فيها أنها من المتشابهات ، عاد الشرع كله متشابهاً ، لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله فى السماء ، وأن منه تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين ، وأن من السماء نزلت الكتب ، وإليها كان المعراج (٣) » .

وما ساقه ابن رشد هو متمسك أهل الظاهر — كما أشار إليه — ويرى عدم تأويلها فى حق الجمهور — وهذا كلام صحيح — ولكن كيف يفهم

---

(١) الرازى . أساس التقديس ص ١٥٧ ، ١٥٨ ، والغزالى وإلجام العوام ص ١٢ .
(٢) الرازى . أساس التقديس ص ١٥٧ .
(٣) ابن رشد . مناهج الأدلة ص ١٧٦ تحقيق وتقديم الدكتور محمود قاسم .

صاحب العقل المستنير نفى التلازم بين الجهة والمكان وبين الجسمية ؟ . يذكر ابن رشد أن الشبهة التى قادت نفاة الجهة إلى نفيها هى أنهم اعتقدوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان ، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية ، ويرى أن هذا كله غير لازم ، فان الجهة غير المكان . وقد فسر الجهة بأنها إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به ، وهى ستة أمام وخلف ويمين وشمال وفوق وأسفل ، وإما سطوح جسم آخر محيط بالجسم ذى الجهات الست . فأما الجهات التى هى سطوح الجسم نفسه فليست بمكان لنفس الجسم ، وأما سطوح الأجسام المحيطة به فهى له مكان (١) . وبناء على أن أجسام الأفلاك متناهية فان سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلا ، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم ، لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم ، وعلى هذا فان قام البرهان على وجود موجود فى هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم . ويعسر تصور غير الجسم فى جهة لما أنه ليس له فى الشاهد نظير ومثال .

وهذا الكلام فى نظرى غير صحيح ، فان المكان والجهة من الأمور الإضافية ، وادعاؤه أن عسر تصور ذلك لعدم نظير فى الشاهد ، هروب مكشوف . ما كان لمثل ابن رشد فى عقله أن يلجأ إليه ، ولو وقف عند إجراء النصوص على ظواهرها ، دون محاولة لتفسير الجهة هذا التفسير الخاطىء لكان أحسن ، ويبدو أن محاولة التوفيق بين ما جاء به ظاهر الشرع وبين العلوم البرهانية ، هى التى ألجأته إلى هذا التخريج المسرف . ولو سلمنا لابن رشد ما ذهب إليه ، فبم يجيبنا إذا استعرنا من الرازى أحد أدلته التى وجهها ضد القائلين بالجهة والمكان ، وقلنا « إن العالم كروى والجهة التى هى فوق بالنسبة إلينا هى تحت بالنسبة إلى ساكنى ذلك الجانب الآخر من الأرض وبالعكس » ؟ . إن أجاب بأنه يريد مجرد إثبات التغاير بين الجهة والمكان دون اعتبار لنوع الجهة ، فنقول له : إن هذا يخالف صريح الآيات التى سقناها فى هذا السبيل ، فانها تدل بظاهرها على جهة فوق ، وحملها على ظاهرها يوقع فى المحظور الذى نبهنا عليه .

والحق أن ابن رشد فى هذا المقام لم يكن متسقاً مع منهجه العام ، ولعله

---

(١) ابن رشد . مناهج الأدلة ص ١٧٧ .

شعر بهذا فعاد يحذر القوم من الخوص فى المسائل المغيبة ، وعلى الأخص مسألة الجهة . وقد أخذ عليه هذه المخالفة وعدم الاتساق مع منهجه العقلى الدكتور محمود قاسم فى مقدمته لكتاب مناهج الأدلة (١) . ومحاولة التوفيق بين نصوص الشريعة وبين حقائق الفلسفة قد تكون على حساب كل منهما ، فقد لا ترضى الفلسفة ، كما لا ترضى الدين (٢) .

٥ — وننتقل الآن إلى موقف غلاة الحنابلة من الرؤية :

رأينا من قبل كيف أثبت الإمام أحمد رؤية المؤمنين لربهم فى الآخرة كما جاء فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، ومجرد الإثبات لحقائق ماجاءت به النصوص دون التعرض لكيفياتها هو منهج السلف من قبل . ومن سار على طريق الإمام أحمد من بعده . أما الغلاة فقد أثبتوا الرؤية مع بيان كيفيتها ، بما لا يخرج عن التفسير الإنسانى ، بل ربما غالى بعضهم فادعى جواز رؤية الله بالأبصار فى الدنيا . وقالوا : لسنا ننكر أن يكون بعض من نلقاه فى الطرقات (٣) . وأجاز كثير ممن أجاز رؤيته فى الدنيا مصافحته وملامسته ومزاورته إياهم . وقد ذكر الأشعرى فى المقالات أن هذهالأقوال حكاية عن بعض أصحاب مضر وكهمس من الحشوية (٤) ، كما وجد فى تفسير الدارمى (٥) وابن خزيمة (٦) للرؤية ما يقرب من هذا ، كما جاء فى كتاب السنة المنسوب لابن الإمام أحمد قوله :«إن أبى صحح أحاديث الرؤية وجمعها فى كتاب وحدثنا به (٧) » وكلها تتجه إلى تفسير الرؤية تفسيراً

(١) د . محمود قاسم ،مقدمة مناهج الأدلة ص ٨٠ .

(٢) أنظر . رينان . ابن رشد والرشدية ص ١٢١ ، والدكتور البهى . الجانب الإلهى ص ٤٧٦ . وقد قام المرحوم الدكتور حمودة غرابة بتقويم بعض هذه المحاولات فى بحثه « ابن سينا بين الدين والفلسفه »

(٣) هذا قول صريح بالحلول كما هو رأى بعض فرق النصارى وفرق الشيعة من المسلمين . وقد قال السالمية من الحشوية أن غير المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة أخذاً من عموم اللقاء ، وهم بهذا قد خالفوا صريح القرآن والسنة وإجماع المسلمين (انظر. استحالة المعية بالذات ص ٣٨٧) .

(٤) الأشعرى . مقالات ج ١ ص ٢٦٣ .

(٥) الدارمى . الرد على بشر المريسى ص ٥٦ .

(٦) ابن خزيمة كتاب التوحيد ص ١٧١ .

(٧) كتاب السنة ص ٧٠ .

مادياً ، وهذا القول من غلاتهم مبنى على أن الله لو لم يكن جسما لما صح أن يرى . من ثم رأينا أحد الكاتبين يرى أن الكلام معهم فى هذه المسألة لغو(١) . لأن إثبات الرؤية على هذا الوجه متسق مع القول بالجسمية تصريحاً أو لزوماً . لذا رأينا المعتزلة يحصرون الخلاف بينهم وبين من أثبت من الأشعرية الرؤية مع تخلف لوازمها ، وتمسكهم بأنها شىء وراء الإدراك والانكشاف الذى هو نوع من العلم (٢) .

ويجدر بنا أن نبين فى هذا المقام: هل الخلاف الذى أشرنا إليه فى مسألة الرؤية بين المعتزلة والأشعرية من قبيل الخلاف الحقيقى أم أنه خلاف لفظى ؟ . وقبل الإجابة على هذا السؤال نشير إلى أن الفرقتين متفقتان على نفى الجسمية ، والحلول فى مكان ، عن الله سبحانه ، كما نشير أيضاً إلى أن للرؤية البصرية شروطاً لا بد من تحققها ، وهى كون المرئى فى جهة مقابلة للرائى مع عدم الحائل ووجود الوسط المشف الخ (٣) . فالمعتزلة يمنعون الرؤية بهذا الاعتبار ، لأن الله عندهم ليس جسما وبهذا أولوا النصوص الواردة فى إثبات الرؤية بأنها نوع من الإدراك المخالف للأدراك الحسى . أما الأشعرية فقالوا بوقوعها حفاظاً على ظاهر النص — وهم هنا سلفيون حقيقيون — ولكن مع تخلف شروطها حتى لا يقعوا فى التشبيه — وهم هنا مع المعتزلة . ومحصلة هذا الموقف فى النهاية هى تدعيم النص بالدليل العقلى .

وقد قدم الأشعرى للدليل العقلى بقوله « إن إثبات شىء للبارى إنما يستحيل عليه إذا أدى ذلك الاثبات إلى حدوثه أو حدوث معنى فيه ، أو أدى إلى تشبيهه بخلقه أو قلبه عن حقيقته ، وليس فى إثبات الرؤية شىء من ذلك (٤) وإذن فهى جائزة ، بل واقعة لا محالة لورود النصوص بوقوعها . والنص

---

(١) القاضى عبد الجبار شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) الشهرستانى . نهاية الأقدام ص ٣٥٦ .

(٤) لا يمكن قبول هذه النتيجة إلا بناء على تخلف شروط الرؤية ، ومع أنه لم يؤثر عن الأشعرى قول صريح فى هذا إلا أن أصحابه يروون عنه أنه يثبت الرؤية مع تخلف شروطها (أنظر . الأشعرى للدكتور حمودة غرابة ص ١٧٥) .

إذا ورد بالإخبار عن شيء ممكن ، وجب شرعاً الإيمان بحصوله . ثم علل الأشعرى عدم لزوم الحدوث لله مع إثبات الرؤية بقوله « لأن المرئى لم يكن مرئياً لأنه محدث ، ولو كان مرئياً لذلك للزمهم — أى المعتزلة — أن يرى كل محدث ، وذلك باطل عندهم (١) » وهذا التعليل من الأشعرى مبنى على أن المعتزلة يقولون أن الحدوث هو علة الرؤية ، وهم لا يقولون بذلك . بل يرون أن الحدوث شرط للرؤية ، ومن المعلوم أن الشرط والمشروط متلازمان فى التخلف لا فى الوقوع ، وبهذا يكون الأشعرى قد صور موقف المعتزلة على خلاف الحقيقة ، وقد تنبه إلى هذا ، المرحوم الدكتور حمودة غرابة فقرر أن الأشعرى بهذا الموقف إما أن يكون مغالطاً بارعاً ، وإما أن يكون ساهياً عن حقيقة ما يقوله المعتزلة (٢) .

ونرجع إلى تحقيق الخلاف بينهما . يرى صاحب المقاصد أنه بعد أن اتفق كل من المعتزلة والأشاعرة على أن الرؤية هى الانكشاف التام ، يكون الخلاف بينهما ليس حقيقياً ، بل هو خلاف لفظى (٣) . وقد تابعه على ذلك الشيخ محمد عبده فى حاشيته على شرح العقائد العضدية (٤) ، والشيخ بخيت فى كتابه « القول المفيد فى علم التوحيد » (٥) . ولكن عبد الحكيم تساءل فى حاشيته على شرح العقائد النسفية ، عن حقيقة الانكشاف التام ، الذى أجمع عليه الطرفان فى نظر الموفقين : هل هو الانكشاف التـــام العقلى أم الانكشاف التام الحسى ؟ ، ثم يقول « إن كان المراد به الأول وهو الانكشاف التام العقلى فالأشاعرة لا يقولون به ، حينما يريدون معنى الرؤية ، لأنه لا سبيل إلى تسمية ذلك الانكشاف العقلى رؤية على وجه من الوجوه ، وإن كان يراد به الانكشاف التام الحسى الذى هو أثر الرؤية فى الشاهد فالمعتزلة لا يقولون به » وينتهى من هذا إلى أن ادعاء اتفاق الطرفين على شىء

---

(١) د . حمودة غرابة الأشعرى ص ١٧٤ .

(٢) نفس المرجع .

(٣) سعد الدين التفتازانى . مقاصد الطالبين ج ٢ ص ٨٢

(٤) الشيخ محمد عبده . حاشية على شرح العقائد العضدية ص ١٧ ط . القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

(٥) ص ٤٥ ط . القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

واحد لا يرضى كلا منهما . وإذن فالخلاف فى رأيه ما زال خلافاً حقيقياً (١)

وقد وافقه على هذا الرأى الدكتور حمودة غرابة فى كتابه « الأشعرى(٢)» ويبدو لى أن ما ذهب إليه صاحبا هذا الرأى إنما كان مرجعه إلى التدقيق فى معنى الانكشاف التام ، فمتقدمو المذهب الأشعرى لم يفسروه بالانكشاف التام الحسى ، كما فسره عبد الحكيم ، وإلا كانوا متناقضين ، لأن معناه الاعتراف بشروط الرؤية الحسية وهم يثبتونها مع تخلف هذه الشروط ، وقد نقل الدكتور حمودة غرابة قول أتباع الأشعرى بامكان خلق الله لنفسه فى قلوب عباده انكشافاً تاماً لا يتوقف على الوسائل العادية ، وخلق هـذا الانكشاف فى القلب يومىء إلى أن أتباع الأشعرى قد فسروا الانكشاف على خلاف ما فسره عبد الحكيم ، وعلى هذا فقد كان الأولى به ألا يتابعه فى القول بأن الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة فى مسألة الرؤية ما زال خلافاً حقيقياً . إذ كيف ينقل عنهم هذا القول مع موافقته على تفسير الانكشاف التام بالانكشاف الحسى ؟ .

وأعتقد من جانبى أنه ما كان ينبغى أن يصل الجدل فى هذه المسألة وغيرها من مسائل العقيدة إلى هذا الحد ، ولو تجرد القوم من تطبيق الاعتبارات الانسانية فى بحث مشاكل العقيدة لهان الخطب وضاقت هوة الخلاف بينهم ، كما أن قياس الأمور المغيبة على الأمور المشاهدة كان من ثمرته هذا الخلاف (٣) .

ويبقى فى نهاية هذا المبحث أن نقول : إن الأشعرية بحكم توسطهم بين المعتزلة والحنابلة الغلاة ، ودفاعهم عن النص بالعقل ، لم يصرحوا فى بحث مسألة الرؤية بأنها نوع من العلم حتى لا يصطدموا مع ظاهر النصوص ،

---

(١) عبد الحكيم السيالكوتى . حاشية على شرح العقائد النسفية ص ٢٨٤ .

(٢) ص ١٧٧ .

(٣) حاول ابن رشد فى كتابه « مناهج الأدلة » تأكيد هذه الفكرة ، مبيناً أنه ليس فى الآخرة من الدنيا إلا الأسماء فقط ، أما الحقائق فيعلمها الله ، كما ظهرت فى هذا الكتاب غيرته الشديدة على الدين ، ذاهباً إلى أن النصوص الموهمة ينبغى ألا تؤول للجمهور . وقد تابعه فى هذا الرأى كل من الدكتور محمود قاسم والدكتور محمد يوسف موسى (أنظر مقدمة الدكتور قاسم لمناهج الأدلة ص ٣٧ . والقرآن والفلسفة للدكتور محمد يوسف موسى ص ٩٨) .

وإن كان لازم مذهبهم يؤدى إلى ذلك ، وعلى هذا فاطلاق الرؤية على ما يخلقه الله فى قلوب عباده فيه ضرب من التجوز .

وإلى هنا نكون قد انتهينا من إيراد نماذج من الآيات القرآنية التى اتفق الجمهور على أنها من المتشابه ، ثم بينا رأى غلاة السلفيين فيها ومخالفتهم فى تفسيرها لجمهور العلماء متكلمين كانوا أو غير متكلمين ، ويمكن أن يقاس على هذه الآيات التى سقناها ما يماثلها من الآيات الأخرى . والآن ننتقل إلى بيان موقف هؤلاء الغلاة من بعض الأحاديث المشكلة .

الأحاديث الموهمة للتشبيه : (نماذج) :

١ — الأحاديث التى جاء فيها ذكر « الصورة »: روى البخارى ومسلم فى الصحيحين من حديث أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « خلق الله تعالى آدم عليه الصلاة والسلام على صورته » . وقد جاء فى معنى هذا الحديث أحاديث أخرى بطرق أخرى منها ما رواه عبد الرحمن بن عياش عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « رأيت ربى فى أحسن صورة ، فقال فيم يختصم الملأ الأعلى يا محمد ؟ قلت : أنت أعلم يارب . فوضع كفه بين كتفى فوجدت بردها فى ثديى ، فعلمت ما فى السموات والأرض » وقوله « إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته» .

وقد أخذ الغلاة بظاهر هذه الأحاديث دون تفرقة بين صحيحها وسقيمها فأثبتوا لله صورة لا كالصور خلق آدم عليها . كما نقله ابن الجوزى عن ابن قتيبة والقاضى أبى يعلى (١) . وكما هو موجود فى كتاب السنة المنسوب إلى عبد الله بن أحمد بن حنبل (٢) . ولكن نسبة هذا القول إلى ابن قتيبة فيها نظر . فقد جاء فى تفسيره لهذا الحديث قوله « نحن نقول كما قالوا — أى أصحاب التأويل — إن الله تعالى وله الحمد ، يجل عن أن يكون له صورة أو مثال ، غير أن الناس ربما ألفوا الشىء وأنسوا به ، فسكتوا عنه وأنكروا مثله (٣) » .

---

(١) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ٢٩ .

(٢) كتاب السنة ص ١٥٣ .

(٣) ابن تيمية . تأويل مختلف الحديث . ص ٢١٧ .

ويبدو من هذا القول أن ابن قتيبة يراعى حال الجمهور ، الذين جاء إليهم النص الدينى ، غير مبين درجة الحديث من حيث السند ، وظهر هـذا بشكل ملحوظ فى كتابه « مختلف الحديث ». اعتقاداً منه أن فى هذا انقاذا لسمعة المحدثين ، الذين نالوا من جانب المتكلمين وعلى الأخص المعتزلة ، مراتب العامة والغوغاء، لأنهم باعدوا بينهم وبين المعقولات ، فدخل الحشو فى الحديث . وما كان لمثل ابن قتيبة أن يكون فى درجة عالم السنة الكبير « البيهقى » الذى جمع بين المنقول والمعقول ، والذى قرر أن إطلاق «الصورة» على الله مستحيل ، لأنها تقتضى التركيب ، ولأن الصورة مختلفة ، والهيئات متضادة ولا يجوز اتصافه تعالى بجميعها لتضادها ، ولا يجوز اختصاصه ببعضها إلا بمخصص وذلك يوجب أن يكون مخلوقاً ، وهو محال (١) .

وتوجيه هذه الأحاديث عند المعتدلين من المحدثين ليس بالأمر العسير ، وأول خطوة فى هذا التوجيه ، هى توثيق الحديث أولا ، بمعنى بيان درجته من حيث الصحة وغيرها ، ثم بعد ذلك يوجهونه توجيهاً مقبولا . أما الأحاديث الصحيحة التى ذكر فيهاضمير الغائب « صورته » فقالوا فيها : « الهاء وقعت كناية عن اسمين ظاهرين ، فلم تصلح أن تصرف إلى الله عز وجل ، لقيام الدليل على أنه ليس بذى صورة فكان مرجعها إلى آدم عليه السلام ، وقد يكون الضمير عائداً إلى غير آدم ، كما فى حديث « إذا قاتل أحدكم الخ » فقالوا بعود الضمير إلى المضروب (٢)»، وهذا التأويل فيه تكلف ظاهر لأن مرجع الضمير غير مذكور .

والمشكل فى هذا المقام هو الأحاديث التى جاء فيها ذكر الصورة مضافة إلى الرحمن أو منقطعة عن الاضافة ، مثل « لا تقبحوا الوجه فان الله خلق آدم على صورة الرحمن »، و«رأيت ربى فى أحسن صورة » الخ . وقد وجهوا هذه الأحاديث إلى أن الصورة فيها لله سبحانه ، ذكرت على سبيل التشريف كما يقال ناقة الله وبيت الله . وهذا التخريج منهم خطوة سابقة على

---

(١) البيهقى . الأسماء والصفات ص ٢٨٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٩٠ ، وابن خزيمة . كتاب التوحيد ص ٣٧ ، والرازى . أساس التقديس ص ٨٣ .

بيان درجة الحديث : وقد بين ابن خزيمة درجة الحديث الأول من هذين الحديثين فقال : « والذى عندى فى تأويل هذا الخبر إن صح من جهة النقل موصولا ، فان فيه عللا ثلاثا . إحداهن أن الثورى قد خالف الأعمش فى إسناده ، فأرسل الثورى ولم يقل عن ابن عمر ، والثانية أن الأعمش مدلس ، لم يذكر أنه سمعه من حبيب بن أبى ثابت ، والثالثة أن حبيب بن أبى ثابت أيضاً مدلس (١) » .

وابن خزيمة بهذا التخريج قد خالف منهجه فى عدم التصرف فى ظاهر النص ، الأمر الذى جعل كثيراً من المحدثين يمقتونه لكلامه المصيب فى هذا الحديث (٢) .

وأما الحديث الثانى الذى رواه عبد الرحمن بن عياش : فقد قال فيه الإمام أحمد : « أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة (٣) » ، كما ذكر ثقاة المحدثين أن أحسن طرق هذه الأحاديث يدل على أن ذلك كان فى المنـــام (٤) .

٢ ــ الأحاديث التى جاء فيها ذكر « الصدر » و « الذراع » و « القبضة » .

جاء فى كتاب « السنة » عن عبدالله ابن الامام أحمد قال : حدثنى أبى حدثنا أبو أسامة حماد بن أسامة عن هشام عن أبيه عن عبد الرحمن عن عمرو قال « خلقت الملائكة من نور الذراعين والصدر » (٥) وجاء فى كتاب التوحيد لابن خزيمة : حدثنا محمد بن رافع وعبد الرحمن بن بشر بن الحكم قالا حدثنا عبد الرزاق قال أخبرنا معمر عن أيوب عن القاسم بن محمد عن أبى هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن العبد إذا تصدق من طيب تقبلها الله منه ، ويأخذها بيمينه فرباها كما يربى أحدكم مهره أو فصيله ، وإن الرجل ليتصدق باللقمة فتربو فى يد الله أو قال فى كف

---

(١) ابن خزيمة . كتاب التوحيد ص ٣٨ وفيه الحديث سنداً ومتناً .

(٢) الكوثرى . التعليق على كتاب « الأسماء والصفات » ص ٢٩١ .

(٣) ابن الجوزى . دفع التشبيه ص ٣٠ .

(٤) نفس المصدر .

(٥) كتاب السنة ص ١٦٨ .

الله حتى تكون مثل الجبل ، فتصدقوا » . كما جاء فيه أيضاً عن أبى موسى الأشعرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض ، فجاء بنو آدم على قدر الأرض ، فجاء منهم الأحمر والأسود وبين ذلك ، والسهل والحزن والخبيث والطيب (١) » .

وقد تمسك الغلاة بظاهر هذه الأحاديث ، فأثبتوا لله الصدر والذراع ، والكف أو القبضة ، ثم مع ذلك يقولون أنها ليست كنظائرها من الانسان ، وقد قال ابن خزيمة أن القول بخلاف هذا الظاهر كفر وضلال ، وقد ساق فى تأكيد هذا الظاهر — وخاصة ما يتعلق باثبات اليد — ثلاث عشرة سنة كما يقول (٢) ، كما ذهب إلى التمسك بظاهر هذه الأحاديث القاضى أبو يعلى فأثبت لله ذراعين وصدراً وكفاً (٣) .

أما الذين جمعوا بين المعقول والمنقول من المحدثين فلهم فى هذه الأحاديث وأمثالها نظرة مخالفة ، تقوم أولا على بيان درجة الحديث من حيث السند — كما أشرت إلى ذلك من قبل، ثم على تقدير أنه مرفوع إلى الرسول صلى الله عليه وسلم يؤولونه على معنى ينزه الحق سبحانه وتعالى عن أن يشابه خلقه ، وان كان غير ذلك ردوه ، لأن ما ليس بمرفوع لا يمكن أن يعول عليه فى العقائد . وقد طبق هذه القاعدة جمع من المحدثين المعتدلين نذكر منهم « البيهقى » و « ابن الجوزى » وقبلهما أبو سليمان الخطابى .

وقد حكم البيهقى بوقف حديث الذراعين والصدر على عبد الله بن عمرو ، وبهذا يكون الحديث منقطعاً ، وقال : إن صح وقفه على عبدالله بن عمرو فيحتمل أن يكون مما رآه فيما وقع بيده من كتب الأوائل ، ثم لا ينكر أن يكون الصدر والذراعان من أسماء بعض المخلوقات ، وقد وجد فى النجوم ما سمى « ذراعين(٤) » . وقد أقر هذا الحكم ابن الجوزى فى كتابه « منهاج الوصول إلى علم الأصول » . كما ذكره الكوثرى فى التعليق على كتاب الأسماء والصفات للبيهقى (٥) .

---

(١) ابن خزيمة . كتاب التوحيد ص ٦٤ .
(٢) نفس المصدر ص ٥٣ — ٩٠ .
(٣) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ٤٤ .
(٤) البيهق . الأسماء والصفات . ص ٣٤٣ .
(٥) الكوثرى . تعليق على المرجع السابق ص ٣٤٣ .

أما الحديث المرفوع الذى جاء فيه ذكر الكف أو القبضة ، فقد قالوا فيه : هذه الأشياء سيقت للتمثيل ، وليست حقائق مادية لأنها تدل على الجسمية ، والله تعالى منزه عن ذلك . يقول أبو سليمان الخطابى « إن الأصل فى إثبات الصفات أنه لابد أن يكون بكتاب ناطق أو خبر مقطوع بصحته ، فان لم يكونا ، فبما يثبت من أخبار الأحاديث المستندة إلى أصل فى الكتاب أو فى السنة المقطوع بصحتها ، أو بموافقة معانيها ، وما كان بخلاف ذلك فالتوقف عن إطلاق الاسم به هو الواجب ، ويتأول حينئذ على ما يليق بمعانى الأصول المتفق عليها من أقاويل أهل الدين والعلم مع نفى التشبيه (١) .

وقد بين الرازى فى كتابه « أساس التقديس » ما يترتب على إثبات « القبضة » لله سبحانه من مستحيلات ، وما كان ذلك إلا لتفسير هؤلاء الحشوية هذه النصوص تفسيراً مادياً ، وبين أن هذا التفسير مجاز مشهور ، يراد به كون الشيء فى قدرة الله ونصرته وملكه ، كما يقال هذه البلدة فى قبضة السلطان (٢). وهذا نظير ما قاله البلاغيون فى تفسير « القبضة » من قوله تعالى « والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة (٣) » .؛

ونشير فى هذا المقام إلى أن هؤلاء الغلاة لم يتركوا جارحة أو عضواً من أعضاء البشر إلا وحاولوا إثباته لله ، بأحاديث ليست كلها صحيحة ، وليس فى وسعنا إيراد كل هذه الأحاديث ولكننا نومىء إلى مكانها فقط .

جاء فى كتاب السنة المنسوب إلى عبد الله ابن الامام أحمد أن لله خنصرا وابهاماً (٤) وباعاً (٥) ونفساً (٦) ويميناً ويساراً (٧) ، وأن الله ليس بأعور (٨)

---

(١) أنظر . البيهقى . الأسماء والصفات ص ٣٣٦ .

(٢) الرازى . أساس التقديس ص ١٣١ .

(٣) أنظر . الشريف الرضى . تلخيص البيان فى مجازات القرآن ص ٢٨٧ .

(٤) ص ١٨١ . وانظر قول المعتدلين فى هذه الأحاديث فى كتاب الأسماء والصفات للبيهقى ص ٣٣٣ .

(٥) ص ١٨٢ . أنظر دفع شبهة التشبيه ص ٤٤ .

(٦) ص ١٤٧ . أنظر أساس التقديس ص ١٢٢ .

(٧) ص ١٣٧ . أنظر الأسماء والصفات ص ٣١٣ وأساس التقديس ص ١٢١ .

(٨) ص ١٥١ . وفيها يفسر قوله تعالى السماء منفطر به بأنها مثقلة . ثم يورد حديث أطيط العرش ، وهذا الحديث فيه من العلل القادحة ما يقضى عليه بالبطلان ، وقد بينها ابن عساكر فى « بيان الوهم والتخليط فى حديث الأطيط » (أنظر مقالات الكوثرى ص ١٢١) .

كما جاء فيه أيضاً ما يدل على التجسيم حقيقة . كثقل الرحمن على العرش (١) ونزوله حقيقة إلى السماء الدنيا (٢) ، واستوائه على العرش بذاته (٣) وما السموات والأرض بالنسبة للكرسي إلا كحلقة في فلاة (٤) . وقد كلم الله موسى بصوت كجر السلسلة على الصفوان .

وفي كتاب « الدارمي » في « الرد على بشر المريسي » ما هو أنكى وأشد في هذا الباب ، مما يدل على أن هؤلاء القوم لا عقل لهم ، وأن تمسكهم بالأحاديث الضعيفة يسقطهم عن رتبة العوام فضلا عن العلماء . ومن المخازي التي جاءت في هذا الكتاب على سبيل المثال لا الحصر : حديث أطيط العرش بالله سبحانه مثل أطيط الرحل بالراكب (٥) ، وحديث الأوعال (٦) والنزول الحقيقي لله كل ليلة إلى السماء الدنيا ، والنزول الحقيقي في ليلة النصف من شعبان ويوم عرفة (٧) . واتيانه — سبحانه — بذاته في ظلل من الغمام ، ومجيئه بذاته مع الملك صفا صفا (٨) ، ورؤيته عياناً في الآخرة (٩) ،

(١) ص ١٥١ .

(٢) ص ٥ وفيها تفسير الاستواء صراحة بالجلوس .

(٣) ص ٤٧ (٤) ص ٦٢ .

(٥) الدارمي . الرد على بشر المريسي ص ٢٧٢ ، ٢٧٧ من عقائد السلف .

(٦) نفس المصدر ص ٢٧٣ ، وقد أخرج حديث الأوعال ، الإمام أحمد في مسنده بطريق عبد الرازق عن يحيى بن العلاء ، عن شعيب بن خالد ، عن سماك بن حرب ، عن عبد الله ابن عميرة ، عن العباس ، كما أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجة بطريق سماك عن ابن عميرة عن الأحنف بن قيس عن العباس ، بزيادة الأحنف بين ابن عميرة والعباس ، وقد تواردت نصوص ابن معين وأحمد والبخاري ومسلم وابراهيم الحربي والنسائي وابن عدي وابن العربي وابن الجوزي وأبي حيان ، على أنه غير صحيح . وقد جرح الأئمة بعض رواة هذا الحديث . قال ابن معين : « لا تزول الجهالة عن الرجل برواية مثل سماك عنه » ، وقال أحمد عن يحيى ابن العلاء « كذاب يضع الحديث » وقال البخاري : « لا يعلم سماع لابن عميرة عن الأحنف » وقد قال ابن العربي في عارضة الأحوذي عن أسطورة الأوعال : « أمور تلقفت من أهل الكتاب ليس لها أصل في الصحة » (أنظر : مقالات الكوثري ص ٣٠٨ ، ٣٠٩) .

(٧) نفس المصدر ص ٢٨٤ — ٢٨٧ أنظر : دفع شبهة التشبيه ص ٤٦ وأساس التقديس ص ١٠١ .

(٨) ص ٢٩٢ . أنظر البيهقي الأسماء والصفات ص ٤٤٨ وابن الجوزي دفع شبهة التشبيه ص ٤٧ .

(٩) ص ٣٠٥ . أنظر . إمام الحرمين . الإرشاد ص ١٦٦ .

والكلام بالحرف والصوت (١) . وتكليم الله موسى بالألسنة كلها قبل لسانه فلما سأله : أى رب ما أفقه هذا ، كلمه بلسانه وبمثل صوته (٢) .

ولعل أخزى ما فى هذا الكتاب قوله فى رد تفسير المريسى لصفة القيومية لله سبحانه بأنها التى لا يمكن معها الزوال : « وأما دعواك أن تفسير « القيوم » الذى لا يزول من مكانه ، فلا يتحرك . فلا يقبل مثل هذا التفسير إلا بأثر صحيح مأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن بعض أصحابه أو التابعين لأن الحى القيوم يفعل ما يشاء ، ويتحرك إذا شاء ، وينزل ويرتفع إذا شاء ، ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء ، لأن إمارة ما بين الحى والميت التحرك ، كل حى متحرك لا محالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالة (٣) » .

وقد جعل الدارمى بهذا التفسير « الحياة » هى المصححة لجميع الأفعال لله سبحانه ، وعلى هذا التفسير فلا فرق بين الله سبحانه وبين من يشاركه فى هذه الصفة من مخلوقاته . ان هذا القول منه هو تقليد محض لرعاة البقر الوثنيين — كما يقول الكوثرى — ولم يعبأ هذا وأمثاله بأن فى هذا القول اعتقاداً بحلول الحوادث فى ذات الله ، وهذا الاعتقاد كفر صريح عند أهل الحق (٤) . ونسبة هذا وأمثاله إلى الغباء هى محض الحقيقة ، إذ كيف يحكم ذكى بأن يجعل أمارة ما بين الحى والميت « الحركة » ثم بعد ذلك يدعى أن الله ليس بجسم ؟ . ولا نعدو الحق هنا إذا قلنا أن خصوم هذا الدارمى كانوا أخلص منه نية وأذكى منه عقلا ، فلم يحاولوا أن يثبتوا لله شيئاً يجوز أن يقال على خلقه ، ولم يكن هذا إنكاراً منهم للنص الصحيح ، ولكن كان إنكاراً لتفسيره تفسيراً مادياً كما أشرت إلى ذلك من قبل .

---

(١) ص ٣٣١ . أنظر . الباقلانى « الإنصاف » ص ١٢٥ وإمام الحرمين « الإرشاد » ص ١٢٨ والكوثرى . مقالات ص ٢٦ .

(٢) ص ٣٣٤ ، ٣٦٢ . أنظر الأسماء والصفات ص ٤٤٨ .

(٣) ص ٣٧٩ . أنظر . الإرشاد ص ٤٤ ، وأساس التقديس ص ١٠٢ .

(٤) الكوثرى . مقالات ص ٢٨٢ . وقد آثرت الإشارة إلى مواطن الرد دون إيرادها حتى لا يكون فى ذلك تطويل .

ومن مخازيه أيضاً قوله : « وادعى المعارض أنه ليس لله حد ولا غاية ولا نهاية ، وهذا الأصل الذى بنى عليه جهم جميع ضلالاته ، واشتق منه أغلوطاته ، وهى كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهما إليها أحد من العالمين»(١) . ومن المعلوم أن ماله حد ونهاية هو الجسم الذى يذهب فى الجهات الست. فهل بعد هذا التصريح شىء يدل على الجسمية أكثر من هذا . ولم يقف الدارمى عند عقيدته الضالة ، ولكنه أراد إشراك العالمين معه فى هذه العقيدة . فادعى أن نفى الحد والغاية عن الله ، هو عقيدة خصمه فقط وأما سائر العالمين فيثبتون له الحد والنهاية والغاية .

ونعتقد أن الدارمى هنا قد وقع فى سلسلة من الأخطاء ، لعل أبرزها مخالفته لمنهجه وهو أنه لا يثبت لله إلا ما أثبته لنفسه ، ولا ينفى عنه إلا ما نفاه عن نفسه ، وكذا ما أثبته أو نفاه رسوله . وإنا نسائله : أى دليل معك على إثبات دعواك من الكتاب والسنة ؟ لا شك أنه لن يجد جواباً صحيحاً . ولا يجدى نفعاً ما ذكره عن عبدالله بن المبارك أنه سئل : « بم نعرف ربنا ؟ فقال : بأنه على العرش بائن من خلقه . قيل : بحد ؟ قال : بحد (٢) » فانه على تقدير صحة هذا القول لا يمكن أن يكون حجة فى إثبات الحد والغاية ، فان العقائد لا يمكن إثباتها إلا بنص صحيح ، كما عليه أهل الحق . من ثم نراهم قد أسقطوا من هذا الباب الأحاديث غير الصحيحة ، فضلا عن الأقوال المأثورة ، التى ليست بأحاديث .

وكيف ينتظر الدارمى أن يبلغه علم بالعقيدة الصحيحة — على تقدير أن ما ذهب إليه خصومه فى العقيدة صحيح — إذا كان لم يعترف إلا بما جاء عن طريق أقرانه فى الحشو ، من التمسك المغالى بالظاهر ؟ ، مستندين فى ذلك إلى الأحاديث الضعيفة ، بل المكذوبة أحياناً .

ومن رذائل الدارمى قوله : « لا يقال لله : أنه على العرش كمخلوق على مخلوق ، ولكن ملك كريم خالق غير مخلوق على عرش عظيم مخلوق ، فمن لم يؤمن به أنه كذلك فقد كفر بما أنزل الله (٣) » ، وقوله « بلغنا أنهم

(١) عقائد السلف ص ٣٨١ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٨٢ . ينظر فى الرد على القائلين بالحد والنهاية . البغدادى الفرق بين الفرق ص ٢١٦ .

(٣) عقائد السلف ص ٤٣٥ .

—حملة العرش—حين حملوا العرش وفوقه الجبار فى عزته وبهائه ضعفوا عن حمله واستكانوا ، وجثوا على ركبهم حتى لقنوا لا حول ولا قوة إلا بالله ، فاستقلوا به بقدرته وإرادته . لولا ذلك ما استقل به العرش ، ولا الحملة ولا السموات ولا الأرض ولا من فيهن . **ولو قد شاء لاستقر على ظهر بعوضة فاستقلت به بقدرته ولطف ربوبيته ، فكيف على عرش عظيم أكبر من السموات السبع** (١) » .

ولعل مما يدل على شدة المغالاة التى ينبغى أن يوصف بها هذا الدارمى وأمثاله ، هو أن فى التمسك بالاستواء الحقيقى على العرش مع إثبات النزول الحقيقى استحالة فى حقه تعالى ، لما يترتب عليه من المحال ، وذلك أن السموات والأرض محتواة فى العرش باعترافهم ، ونزول الرب عن عرشه إلى السماء الدنيا يترتب عليه إما انكماش الذات الالهية حتى تصير محتواة فيها فتكون مظروفة ، ومحددة حسب معرفة علماء الفلك بها (٢) ، وأما أن السموات تتغير عن طبيعتها فتكون لا نهائية . وهذا محال (٣) . كما تناسى هؤلاء أن ثلث الليل الأخير مختلف باختلاف الأمكنة ، ويترتب عليه قولهم أن الله — سبحانه — يظل متحركاً ما بين العرش إلى السماء الدنيا كل لحظة .

وإذا كان حسن النية بهؤلاء يجعلنا نلتمس العذر لهم لأنهم لم يكونوا على خبر بما يترتب على كلامهم من المستحيلات ، فهل ينسحب هذا الأمر على أولئك الذين نشروا هذه الكتب ، ورأوا ما فيها من المخازى دون أن يعلقوا عليها ؟ أعتقد أن حسن النية بأولئك يعتبر سذاجة مكشوفة ، بعد أن ظهر بوضوح ما يقصدون ، ولو كانوا يريدون بنشرها عملا علمياً ، لما مروا على هذه المخازى سراعاً ، كأنهم يقرون ما جاء فيها ، وكأنه من ناحية أخرى لا يزعجهم الاضطراب الواضح فى منهج هؤلاء الغلاة . حين يتشبثون بالظاهر بكل ما يملكون ، ثم يدعون أنهم يسيرون على منهج السلف قبلهم ،

(١) نفس المصدر ص ٤٤٣ .

(٢) وهذا يناقض قولهم إن لله حداً لا يعلمه إلا هو . وقد صرح بهذا ، الدارمى . فيما نقلناه عنه منذ قليل .

(٣) أنظر . بالتفصيل . الرازى . أساس التقديس ص ١٠٢ وابن جماعة . إيضاح الدليل ص ٣٦ .

كما تشبث الدارمى باثبات الاستواء الحقيقى على العرش مستأنساً بقول مالك ابن أنس رضى الله عنه حين سئل عن الاستواء فأجاب : الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة (١) » إذ كيف يصبح مجهولا مع التمسك بالظاهر ؟ لاشك أن أدنى نظرة إلى هذا القول تدل على الاضطراب فى كلام الدارمى ، فان الأخذ بالظاهر مع نفى الكيفية . من القضايا التى لا يقبلها العقل ، وإن ظن هؤلاء أنهم بهذا القول قد حلوا الاشكال .

ثم ننتقل الآن إلى الإشارة إلى ما فى توحيد ابن خزيمة من هذه المخازى . أن أول ما يفجأ الناظر فى هذا الكتاب هو تلك الكثرة الهائلة من الأحاديث التى يسوقها فى إثبات الشىء الواحد ، دون الإشارة إلى الصحيح وغيره ، وكأنه ظن بهذا العمل أن كثرة الأحاديث تزيد الأمر تأكيداً ، وقد تغافل —وهو من خيرة المحدثين— عن حقيقة هامةوهى أن كثرة الأحاديث لا تعنى أمراً زائداً على المعنى الذى يراد بيانه ، وأن ذلك قد يكون راجعاً إلى كثرة الطرق التى ورد بها الحديث الواحد .

وعلى كل حال فسنشير بايجاز إلى بعض ما أثبته فى هذا الكتاب ، وسنراعى فى ذلك ألا يكون مكرراً — ما أمكن — مع ما ذكرناه سابقاً مما جاء فى كتاب السنة وكتاب النقض للدارمى، لأن كلا من الكتب الثلاثة تحتوى على كل هذه المخازى .

من الأشياء التى تمسك ابن خزيمة باثباتها لله « النفس » (٢) . وقد اعتمد فى ذلك على ظاهر الآيات والأحاديث التى جاء فيها ذكر النفس . مدعياً أنها صفة وراء الذات ، وصور كلام الخصوم على غير ما يقصدون ، أو بمعنى أدق لم يفهم الغاية وراء قولهم ، فلم يقل الجهمية — كما قال عنهم — إن نفس الله غير الله ، وإنما فسروا النفس بمعنى الذات ، وينكرون إطلاقها على الله بمعنى يغاير ذلك ، اتفاقاً مع منهجهم العام ، الذى لا يطلق على الله

(١) أنظر . عقائد السلف ص ٢٨٠ .

(٢) إبن خزيمة . كتاب التوحيد ص ٨ .

ما يمكن أن يطلق على الخلق ، ومع تقديرنا للغاية التى يسعى إليها هؤلاء ، وهى « التنزيه » المطلق لله ، فى مواجهة الحشوية والمشبهة الذين أطلقوا على الله ما يطلق على الخلق ، إلا أن ذلك لا يعفينا من القول بأن الجهمية كانوا حرفيين فى فهم التنزيه ، فلم يفرقوا بين الاشتراك فى الاسم والاشتراك فى المعنى كما يقول الكوثرى فى مقدمته لكتاب « تبيين كذب المفترى (١) » .

ومنها : إثبات السمع والبصر بالأذن والعين ، وفيهما يذكر حديث أبى هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال فى تفسير قوله « إن الله كان سميعاً بصيراً » رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضع إبهامه على أذنه وأصبعه التى تليها على عينه (٢) » ثم يقول ابن خزيمة « نحن نقول : لربنا الخالق عينان يبصر بهما ما تحت الثرى ، تحت الأرض السابعة السفلى وما فى السموات العلى ، لا يغيب عن بصره من ذلك شىء (٣) » .

والذى يفهم من هذا الكلام أن ابن خزيمة قد فسر السمع والبصر تفسيراً مادياً ، بمعنى أنهما أى المسموع والمبصر مدركان بطريق الآلة ، ولا يمكن أن يحتمل الكلام غير هذا ، بدليل تمسكه بذكر العينين . وإنا نسائله : إذا كان السمع والبصر إدراكين لله بطريق الآلة فلم لم تثبت لله أذنين كما أثبت له عينين ؟ إن قلت أن الإدراك يحصل بدونهما فيقال لك : وفى العينين كذلك ، وإن قلت أن النص لم يرد بذكرهما ، فيقال لك إن النص قد ورد بذكر العين مرة على سبيل المفرد وأخرى على سبيل الجمع فلم تصرفت فيه بالتخصيص ؟ . ولم لم توفق بين ظاهر الحديث وظاهر الآيات ؟. لعل ما جعل ابن خزيمة يتمسك بحرفية ظاهر الحديث ، هو الإشارة التى قال الرواة أنها حدثت من رسول الله ، عند تفسيره للآية ، وهذا ما لم يرده الرسول قطعاً ، وإنما أراد بهذه الإشارة تحقيق إثبات السمع والبصر لله تعالى ببيان محلهما من الإنسان كما ذهب إليه البيهقى وغيره من أهل السنة (٤) .

---

(١) الكوثرى . مقدمة تبيين كذب المفترى ص ١٢ ، وانظر أيضاً . البيهقى : الأسماء والصفات ص ٢٨٦ .

(٢) ابن خزيمة . كتاب التوحيد ص ٤٣ .

(٣) نفس المصدر . ص ٥٠ .

(٤) البيهقى . الأسماء والصفات ص ١٨٠ ، واستحالة المعية بالذات ص ١٣٣ .

ولو سألنا ابن خزيمة وأمثاله : هل تكلم السلف الذين تدعون الانتساب إليهم بهذا الذى تذهبون إليه ؟ . لاشك أن الجواب سيكون بالنفى ، فلم يتكلم السلف قبل الإمام أحمد فى الآيات والأحاديث المتشابهة ، بل كانوا يمرونها كما جاءت ، ويرون أن تفسيرها قراءتها ويفوضون علم حقائقها إلى الله وهذا ما سار عليه الإمام أحمد بعدهم . اللهم إن كان يرى أن سلفه الحقيقى هو الدارمى ومن ماثله ، وقد بينا من قبل بعض المخازى التى احتوى عليها رده على بشر المريسى . وبهذا يتبين لنـــا أن انتماء هؤلاء إلى السلف أمر غير مسلم .

ومن مخازى ابن خزيمة اثبات الأصابع لله تمسكاً بظاهر الحديث : « ما من قلب إلا وهو بين أصبعين من أصابع الله » وحديث ابن مسعود الذى رواه عنه علقمة أن رجلا من أهل الكتاب أتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال يا أبا القاسم : أبلغك أن الله يحمل الخلائق على أصبع والسموات والأرضين على أصبع والشجر على أصبع والثرى على أصبع ؟ قال : فضحك النبى صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه . فأنزل الله تعالى . «وما قدروا اللهحق قدره . . . الآية » ثم ذكر هذا الحديث باسناد آخـــر جاء فيه « فضحك النبى صلى الله عليه وسلم تعجباً وتصديقاً له (١) » .

والذى عليه العقلاء أنه لا يمكن إجراء هذه الأحاديث على ظاهرها ، فيستحيل أن يكون المراد بالأصبع العضو الجسمانى ، ويدل على هذهالاستحالة ما يأتى :

١ — أنه يلزم أن يكون لله تعالى بحسب كل قلب أصبعان ، وهذا باطل .

٢ — أنه يلزم أن يكون أصبعاه فى أجوافنا مع أنه تعالى فوق العرش على مذهبهم .

٣ — أنه يلزم أنه لا يصح منه التصرف إلا بالأصابع ، وهو عجز وحاجة وهذا باطل .

والتأويل الصحيح—كما يقول الرازى—أن الشىء الذى يأخذه الانسان بأصابعه يكون مقدور قدرته ومحل تصرفه على وجه السهولة من غير ممانعة

(١) ابن خزيمة . كتاب التوحيد ص ٧٦ — ٨٠ .

أصلا ، فلما كانت الأصبع سبباً لهذه القدرة جعل لفظها كناية عن القدرة الكاملة (١) .

ولم يتنبه هؤلاء الغلاة إلى أن ذكر الأصابع إنما جاء على لسان اليهودى ، وهو يعتقد أن الله جسم ، ذو أعضاء ، وأن ضحك النبى صلى الله عليه وسلم قد يكون للتعجب من هذا اليهودى ، ولهذا قرأ عند ذلك « وما قدروا الله حق قدره » ، أى ما عرفوه حق معرفته ولا عظموه حق عظمته ، وأما قولهم « تصديقاً له » فهى زيادة من الراوى ، وهى باطلة ، إذ كيف يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الأوصاف ، وهو يعلم تماماً أنها تدل على الجوارح ؟ . كما أن تفسيرهم التعجب بالتصديق ترجيح بلا مرجح ، فقد يكون التعجب من جهل السائل ، وليس تصديقاً له (٢) .

وعلى كل حال فالذى يبدو أن هؤلاء يريدون أن يفسروا الأحداث حسب عقيدتهم ولو كانوا يريدون السلامة لأمسكوا عن الخوض فى مثل هذه الأمور الشائكة ، التى قد تضل العقول السليمة فى تفسيرها ، فضلا عن عقول الضعاف أمثالهم .

ومن مخازى ابن خزيمة ، إثباته « الرجل » لله سبحانه ، تبعاً لفهمه المنحرف للنصوص التى جاء فيها التعريض بالأصنام التى يعبدها المشركون ، مثل قوله تعالى « ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها (٣) » فظن بهذا أن من لم تسلب عنه هذه الأشياء ينبغى أن يكون إلهاً ، وأن الأصنام لم تكن آلهة حقيقية إلا لأنها قد سلبت هذه الأعضاء . واطرادا لهذا الفهم السقيم نقول « ان كل من وجدت له هذه الأعضاء يستحق الألوهية » على اعتبار أنه قد جعل وجودها هو المصحح لذلك . ولم يذهب أحد من العوام هذا المذهب المنحرف ، فضلا عن العلماء بالتفسير .

---

(١) الرازى . أساس التقديس ص ١٣٧ .

(٢) هذا ما ذكره القرطبى فى « المفهم » وقد نقله عنه الشنقيطى فى استحالة المعية بالذات ص ١٥٥ — ١٥٦ وانظر أيضاً ما ذهب إليه الخطابى فى هذه الأحاديث ، فيما نقله عنه البيهقى فى الأسماء والصفات ص ٣٣٥ .

(٣) الأعراف ٧ : ١٩٥ .

ثم عضد هذا الفهم السقيم ببعض الأحاديث ، منها : ما يذكره أن عكرمة مولى عبدالله ابن عباس قال : أنشد رسول الله صلى الله عليه وسلم قول أمية بن أبي الصلت :

رجل وثور تحت رجل يمينه والنسر للأخرى وليث مرصد

ثم قال صلى الله عليه وسلم « صدق » (١) . ومنها حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « اختصمت الجنة والنار إلى ربهما فقالت الجنة: أي رب مالها ؟ إنما يدخلها ضعفاء الناس وسقطهم ، وقالت النار : أي رب إنما يدخلها الجبارون والمتكبرون . فقال : أنت رحمتي أصيب بك من أشاء ، وأنت عذابي أصيب بك من أشاء ، ولكل واحدة منكما ملؤها . فأما الجنة فان الله لا يظلم من خلقه أحداً ، وإنه ينشئ لها نشأ ، وأما النار فيلقون فيها وتقول : هل من مزيد، حتى يضع الجبار فيها قدمه...(٢)»

والحق أنه على تقدير صحة هذه الأحاديث . لا يمكن إجراؤها على ظاهرها . وقد ساق الرازي على ذلك عدداً من الأدلة ، منها :

الأول : أن الجنة والنار جمادان فكيف يتصور منهما المحاجة والمخاصمة ، فان قالوا إن الله يجعلهما من الأحياء فنقول : إذا حصلت هذه الحالة وعرفا ربهما . امتنع حصول هذه المحاجة لأنهما يعرفان أن كل ما يفعله الإله فهو عدل وصواب .

الثاني : أن هذا الحديث يقتضي أنه تعالى ما كان عالماً بمقدار أهل الثواب والعقاب . حتى خلق الجنة ضيقة والنار واسعة .

الثالث : أنه إذا كان له رجل فالظاهر أنه لا يضع تلك الرجل في النار ، لأنه لو وضع رجله في النار فاما أن تنطفئ أولا . فان انطفأت فقد زال العذاب عن أهل النار — وهو غير جائز — وإن بقيت لزم وقوع الاحتراق في تلك الرجل وهذا محال على الله تعالى (٣) .

(١) ابن خزيمة . كتاب التوحيد ص ٩٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٢ . أنظر توجيه البيهقي لهذه الأحاديث في الأسماء والصفات ص ٣٦٠ . وقد ذكر أن الحديث الأول تفرد بإسناده محمد بن إسحق بن يسار . وأما الثاني فؤول .

(٣) الرازي . أساس التقديس ص ١٤١ ، ١٤٢ .

وإذا كان إثبات الرجل أو القدم لله من المستحيلات كما قدمنا . فما هو التوجيه الصحيح للحديث لدى المعتدلين من أهل السنة ؟ يرى كثير من أهل العلم بالحديث أن القدم كناية عن إذلال الله جهنم ، وليس المراد من حقيقة القدم . وقيل المراد به ما قدمه لها من أهل العذاب . وقيل المراد به آخر من يدخل النار . وقيل المراد به الموضع . وهذه الاحتمالات وإن تباعدت ، إلا أنه يجمعها معنى واحد هو صرف لفظ القدم عن ظاهره (١) .

وأما ما جاء فى بعض الروايات من ذكر « الرجل » بدل القدم فقد قال فيه ابن الجوزى : « يحتمل أن يراد بالرجل الجماعة كما يقال رجل من جراد » ولكنه أشار مع هذا الاحتمال إلى أن لفظ الرجل تحريف من بعض الرواة لظنه أن المراد بالقدم الجارحة فأورد ما فى معناه ، وهذا خطأ (٢) .

هذه هى بعض المخازى التى جاءت فى كتاب ابن خزيمة . ويطول بنا الحديث لو سردناها جميعاً ، ويكفى أن نشير إلى أنه جعل لإثبات كل عضو لله باباً فى كتابه (٣) وحق فيه قول الرازى أنه كتاب الشرك وليس كتاب التوحيد . ويمثل هذا الكتاب مع سابقيه « السنة » المنسوب إلى عبد الله ابن الإمام و « النقض » للدارمى الأصول التى يرجع إليها خلف هؤلاء ممن يدعون الانتساب إلى الإمام أحمد (٤) . وقد رأينا ما فيها من الطامات التى نبرئ الإمام أحمد منها . ولم يكن هذا الانحراف عن منهجه الصحيح إلا أثراً من آثار التمسك بالظاهر ، حتى ولو أدى ذلك إلى المحال، كما بينا .

---

(١) البيهقى . الأسماء والصفات ص ٣٤٨ . واستحالة المعية بالذات ص ١٦٦ . والرازى أساس التقديس ص ١٤٣ .

(٢) أنظر . دفع شبهة التشبيه ص ٤٠ .

(٣) قد يكون هذا العمل من ابن خزيمة تقليداً من حيث الشكل لحكيم الترمذى ، فقد جمع فى كتاب « الرد على المعطلة » الذى ينسب إليه كثيراً من الأحاديث التى تتحدث عن الصورة والوجه والكلام والعين والنفس واليد واليمين والكف والأصابع والقبض والبسط الخ . وصنفها فى أبواب لكل منها باب خاص ، ولكنه يختلف كثيراً من حيث الموضوع ، فقد أثبت الترمذى هذه الأشياء على أنها صفات للبارى ، كما يليق بذاته ، ولا يعبر عنها بأكثر من الرواية والتلاوة . يجب الإيمان بها ولا يجب البحث عنها . ويظهر أن هذا هو موقف جمهور الصوفية كما قرره الكلاباذى (انظر د . عبد الفتاح بركة . الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية ج ١ ص ١٠٤ ، ١٠٥) .

(٤) سنرى ذلك عند حديثنا عن ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية .

ولقد كان من الطبعى أن يتبع هذا الموقف المتشدد لهؤلاء الغلاة ، أن يصبوا جام غضبهم على مخالفيهم ، وأن يختلقوا الاتهامات التى لم تثبت إلا من طريقهم ، من ذلك ما ذكره هؤلاء أن رجلا من أصحاب جهم قال : « رأيت جهماً يوماً افتتح سورة « طه » ، فلما أتى هذه الآية « الرحمن على العرش استوى»قال لو : وجدت السبيل إلى حكها لحككتها ، ثم قرأ حتى أتى على آية أخرى فقال : ما كان أظرف محمداً حين قالها ، ثم افتتح سورة القصص . فلما أتى على ذكر موسى جمع يديه ورجليه ، ثم رفع المصحف ، ثم قال : أى شيء هذا ذكره ها هنا فلم يتم ذكره (١) » ، وقد قالوا مثل هذا القول فى بعض رجالات المعتزلة ، مثل عمرو بن عبيد وبشر المريسى (٢) ، مع أن بعضهم مشهود له بالتقوى والورع ويجل مقامه عن أن يفعل مثل هذا العمل الخسيس (٣) .

ولم تقف الخصومة بين أصحاب هذا الاتجاه المتشدد وبين غيرهم من أصحاب النظر المتحرر عند حد المناظرة القولية ، بل تعدتها أحياناً إلى التطاول بالعراك ، وكم ود الأولون لو يخرج منهم فتى يقضى على رأس الفتنة فى نظرهم « بشر المريسى » ولعل أوضح دليل على ذلك ما جاء فى كتاب السنة أن عبد الله بن المبارك قال : خيبة الله للأبناء أما فيهم أحد يفتك ببشر (٤).

ثم تحول هذا السخط إلى فتنة عامة ، كادت تقضى على الأمن الاجتماعى فى كل عصر تقريباً منذ وفاة الإمام أحمد ، وموقفهم من تفسير قوله تعالى « عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً » مشهور ، ذلك أنهم رأوا منذ أن ظهر أبو بكر المروزى أن المقام المحمود هو أن يقعد الله نبيه معه على العرش . وقد وقعت — بسبب هذا التفسير المادى — فتنة عظيمة ببغداد تولى كبرها أبو محمد الحسن بن على بن خلف البربهارى سنة ٣١٠ هـ (٥) فلم يكن

---

(١) كتاب السنة ص ٣٠ .
(٢) نفس المصدر .
(٣) أنظر ما قاله الخليفة أبو جعفر المنصور فى عمرو بن عبيد فى فجر الإسلام ص ٢٩٧ .
(٤) كتاب السنة ص ٣١ .
(٥) ابن الشحنة . روضة المناظر . على هامش الكامل لابن الأثير جـ ٨ ص ١٠٥ .

يجلس مجلساً إلا ويذكر فيه أن الله عز وجل يقعد محمداً صلى الله عليه وسلم معه على العرش (١) . ولقد حاول هؤلاء أن يحملوا الناس على هذه العقيدة ، وكأنهم بذلك أرادوا أن يقتصوا من دولة بنى العباس حين أرادوا حمل الناس على القول بخلق القرآن ، ولكن الخليفة العباسى « الراضى بالله » أنكر عليهم هذا التصرف الأحمق ، وكتب بذلك منشوراً بين فيه أن ما يدعون إليه هو محض التجسيم والتشبيه (٢) .

موقف الحنابلة من بعض الأئمة :

مما يدعو إلى الغرابة أن يقف هؤلاء المتشددون من بعض الأئمة من غير

---

(١) ابن أبى يعلى . طبقات الحنابلة ج ٢ ص ٤٣ .

(٢) ابن الأثير . الكامل فى التاريخ ج ٨ ص ١٠٦ حوادث سنة ٣٢٣ هـ . وقد قال فى بيان موقف هؤلاء المتشددين : « عظم أمر الحنابلة ، وقويت شوكتهم ، وصاروا يكبسون من دور القواد والعامة ، وإن وجدوا نبيذاً أراقوه ، وإن وجدوا مغنية ضربوها وكسروا آلة الغناء ، واعترضوا فى البيع والشراء ، ومشى الرجال مع النساء والصبيان ، فإذا رأوا ذلك سألوه عن الذى معه من هو فأخبرهم وإلا ضربوه وحملوه إلى صاحب الشرطة وشهدوا عليه بالفاحشة فأرهجوا بغداد ، فركب بدر الخرشنى–وهو صاحب الشرطة – عاشر جمادى الآخرة ، ونادى فى جانبى بغداد فى أصحاب أبى محمد البربهارى : لا يجتمع منهم اثنان ، ولا يناظرون فى مذهبهم ، ولا يصلى منهم إمام إلا إذا جهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى صلاة الصبح والعشاءين ، فلم يفد فيهم ، وزاد شرهم وفتنتهم ، واستظهروا بالعميان الذين كانوا يأوون المساجد ، وكانوا إذا مر بهم شافعى المذهب أغروا به العميان ، فيضربونه بعصيهم حتى يكاد يموت ، فخرج توقيع الراضى بما يقرأ على الحنابلة . ينكر عليهم فعلهم ويوبخهم باعتقاد التشبيه وغيره ، فمنه « أنكم تزعمون أن صورة وجوهكم القبيحة السمجة على مثال رب العالمين ، وهيئتكم الرذلة على هيئته ، وتذكرون الكف والأصابع والنعلين المذهبين والشعر القطط ، والصعود إلى السماء والنزول إلى الدنيا ، تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً ، ثم طعنكم على خيار الأمة ، ونسبتكم شيعة آل محمد صلى الله عليه وسلم إلى الكفر والضلال ثم استدعاؤكم المسلمين إلى الدين بالبدع الظاهرة والمذاهب الفاجرة ، التى لا يشهد بها القرآن ، وإنكاركم زيارة قبور الأئمة ، وتشنيعكم على زوارها بالابتداع ، وأنتم مع ذلك تجتمعون على زيارة قبر رجل من العوام ، ليس بذى شرف ولا نسب ولا سبب برسول الله صلى الله عليه وسلم . وتأمرون بزيارته ، وتدعون له معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء ، فلعن الله شيطاناً زين لكم هذه المنكرات وما أغواه ، وأمير المؤمنين يقسم بالله قسما جهدا إليه ، يلزمه الوفاء به ، لئن لم تنتهوا عن مذموم مذهبكم ، ومعوج طريقتكم ، ليوسعنكم ضرباً وتشريداً ، وقتلا وتبديداً ، وليستعملن السيف فى رقابكم والنار فى منازلكم ومحالكم .

المعتزلةموقف المستنكر دون أن يكون هناك سبب حقيقي وراء هذا الاستنكار. ومن الذين نالهم هذا الموقف ، الإمام البخارى والإمام محمد بن جرير الطبرى والإمام أبو الحسن الأشعرى .

أما الإمام البخارى فقد استنكروا عليه قوله أن القرآن مخلوق ، بمعنى ما يفعله العبد بالقرآن من تلاوة وكتابة ، على نحو ما وضحه فى كتابه « خلق أفعال العباد » بخلاف المقروء والمكتوب فانه مضاف إلى الله ، وهو غير مخلوق . ولقد استندوا فى هذا الموقف على ما نسب إلى الإمام أحمد أنه قال : « من قال لفظى بالقرآن مخلوق فهو جهمى ، ومن قال غير مخلوق فهو مبتدع » . ولو صحت نسبة هذا القول إلى الإمام أحمد فان الذى يهدف إليه غير ما فهمه هؤلاء ، فلم يكن يقصد تكفير أو تبديع القائل بالخلق أو القائل بغيره ، فان مقامه يجل عن هذا كما قال ابن قتيبة لأن الحق لا يخلو من أن يكون فى أحد أمرين ، وإذا لم يخل من ذلك صار الحق فى كفر وضلال (١) .

ولقد وضح ابن القيم الجوزية مقصد الإمام أحمد بهذا القول فقال : والذى قصده أحمد أن اللفظ يراد به أمران : أحدهما : الملفوظ نفسه وهو غير مقدور للعبد ولا فعل له ، والثانى : التلفظ به والأداء له وفعل العبد ، فاطلاق الخلق على اللفظ قد يوهم المعنى الأول وهو خطأ ، وإطلاق نفى الخلق عليه قد يوهم المعنى الثانى وهو خطأ أيضاً فمنع الإطلاقين (٢) » . وعلى هذا فالقوم لم يفهموا دقة مذهب الإمام أحمد ، كما قال البخارى ، بل نظروا إلى موقفه نظرة ظاهرية .

وقد يكون للحسد دخل فى موقف هؤلاء من الإمام البخارى ، ذلك لأنه بلغ درجة من العلم أهلته للرياسة فى ذلك الوقت ، وكان على رأس الحاسدين محمد بن يحيى كما أشار إلى ذلك ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية (٣) .

---

(١) ابن قتيبة . الاختلاف فى اللفظ ص ٥٥ . وقد أنكر نسبة هذا القول إلى الإمام أحمد .

(٢) ابن قيم الجوزيه . مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٠٦ .

(٣) ابن تيمية . موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول . على هامش منهاج السنة ج ١ ص ١٥٧ . وابن قيم الجوزية . مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٠٦ وما بعدها .

ثم كان هناك إمام آخر نال على أيدى هؤلاء كثيراً من الأذى ونعنى به « محمد ابن جرير الطبرى » صاحب التفسير والتاريخ . واختلفت الروايات فى تعليل هذا التصرف . فأرجعه بعضها إلى أنه اتهم بالرفض والإلحاد ، وأرجعها البعض الآخر إلى أن الطبرى ألف كتاباً بين فيه اختلاف الفقهاء . ولم يذكر الإمام أحمد ، لأنه فى نظره من أهل الحديث وليس من أهل الفقه .

ولعل أهم ما يدل على أن أمر الحنبلية المتشددين كان ينتهى أحياناً إلى بعض الدهماء ما ذكره ابن الأثير فى حوادث سنة ٣١٠هـ من أن العامة منعوا من دفن الطبرى نهاراً ، حتى دفن فى داره وادعوا عليه الرفض والإلحاد ، وكان على بن عيسى يقول : والله لو سئل هؤلاء عن معنى الرفض والإلحاد ما عرفوه ولا فهموه (١) » .

ويرى ابن كثير أن هذا الاتهام كان تقليداً منهم لأبى بكر محمد بن داود الظاهرى، ثم دافع عن الطبرى بكل حرارة ، مبرئاً إياه من هذه الاتهامات الشائنة ، لأنه أحد أئمة الإسلام علماً وعملا بكتاب الله وسنة رسوله (٢) » .

وهناك رواية أخرى فى تعليل ما ناله ابن جرير على أيدى بعض الحنابلة من أذى لعلها أقرب الروايات إلى الحقيقة ، ذكرها ياقوت فى « معجم الأدباء » وفيها يقول : « فلما قدم (الطبرى) إلى بغداد ، من طبرستان بعد رجوعه إليها ، تعصب عليه أبو عبد الله الجصاص وجعفر بن عرفة والبياضى ، وقصده الحنابلة فسألوه عن أحمد ابن حنبل فى الجامع يوم الجمعة ، وعن حديث الجلوس على العرش ، فقال : أما أحمد بن حنبل فلا يعد خلافه ، فقالوا له ، فقد ذكره العلماء فى الاختلاف ، فقال : ما رأيته روى عنه ، ولا رأيت له أصحاباً يعول عليهم . وأما حديث الجلوس على العرش فمحال ، ثم أنشد :

سبحان من ليس له أنيس ... ولا له على عرشه جليس

فلما سمع الحنابلة ذلك وثبوا ورموه بمحابرهم ، وقيل كانت ألوفاً . فقام أبو جعفر بنفسه ، ودخل داره ، فرموا داره بالحجارة ، حتى صار

(١) ابن الأثير . الكامل فى التاريخ ج ٨ ص ٤٥ .
(٢) ابن كثير . البداية والنهاية ج ١١ ص ١٤٥ .

على بابه كالكتل العظيم ، وركب نازوك صاحب الشرطة فى عشرات ألوف من الجند ، يمنع عنه العامة ، ووقف على بابه يوماً إلى الليل ، وأمر برفع الحجارة عنه ، وقد كتب على بابه (البيت المذكور آنفاً) . فأمر نازوك بمحو ذلك ، وكتب مكانه بعض أصحاب الحديث :

لأحمـــد منزل لا شك عال إذا وافى إلى الرحمن وافد
فيدنيه ويقعده كريما على رغم لهم فى أنف حاسد

ويرى ياقوت أن ابن جرير خلا بعد هذا الحادث فى داره ، وألف كتاباً فى الاعتذار إلى الحنابلة مبيناً فيه فضل الإمام أحمد وصواب معتقده ، ولم يخرج كتابه فى اختلاف الفقهاء حتى مات ، فوجدوه مدفوناً فى التراب (١) .

ويمكن أن نفهم من تعدد الروايات فى الحادثة الواحدة ، مدى ما وصل إليه هؤلاء الغلاة من المجاهرة بعقيدتهم الفاسدة ، وحملهم الناس على الأخذ بها وعلى الأخص ذوى المكانة العلمية المرموقة . أمثال ابن جرير الطبرى . ولا يمكن أن يغفل الباحث أثر العزلة الفكرية التى أحسوا بها بعد أن ضيق الخناق عليهم من قبل السلطة الحاكمة ، مع ظهور التيارات الفكرية المناوئة وعلى الأخص المعتزلة فى دورها الثانى ، كما كان لتطور الحياة العقلية أثر واضح فى هذا الموقف ، ولا سيما أن أصحاب الثقافة العقلية كانوا ينظرون إليهم نظرات ملؤها الاستخفاف والإنكار .

موقفهم من الأشعرى :

على الرغم مما هو معروف عن تحول الإمام الأشعرى عن المذهب الاعتزالى إلى مذهب أهل السنة والجماعة فان بعض الروايات تذكر أن بعض الحنابلة قد تنكر للأشعرى،من ذلك ما جاء فى كتاب طبقات الحنابلة عن الحسن الأهوازى قال : سمعت أبا عبد الله الحمرانى يقول : لما دخل الأشعرى إلى بغداد ، جاء إلى البربهارى فجعل يقول : رددت على الجبائى وعلى أبى هاشم ، ونقضت عليهم وعلى اليهود والنصارى والمجوس وقلت لهم وقالوا ، وأكثر الكلام فى ذلك ، فلما سكت قال البربهارى : ما أدرى

(١) ياقوت الحموى . معجم الأدباء ج ٦ ص ٤٣٦ .

مما قلت قليلا ولا كثيراً ، ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل ، قال : فخرج من عنده وصنف كتاب الإبانة ، فلم يقبله منه ، ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها (١) » .

وقد أشار إلى ما فى نفوس بعض الحنابلة من حقد على الأشعرى فى حياته ، ما ذكره بعض المؤرخين من أن الأشعرى عندما توفى ، دفن ببغداد بشرعة الزوايا ، ثم ، طمس على قبره خوفاً من أن تنبشه الحنابلة وتحرقه ، فانهم عزموا على ذلك مراراً عديدة ويردهم السلطان عنه ، ومعظم الحنابلة يحكمون بكفره ، ويستبيحون دمه ودم من يقول بقوله (٢) » . وقد يكون لماضى الأشعرى فى الاعتزال أثر فى هذا الموقف — إذا صحت هذه الروايات — ويبدو أن القوم فهموا أن تحول الأشعرى عن اعتزاله لم يكن متصلا بالعقيدة ، وإنما كان وقاية منهم ، وكأنهم بهذا قد كشفوا عن قلب الرجل ، وعرفوا حقيقة معتقده حتى يحكموا عليه هذا الحكم المتشدد . كما يفهم من إنكار البربهارى لمقالة الأشعرى أن الدفاع عن العقيدة فى نظره هو أمر سلبى ، يتمثل فى الأخذ بالظاهر ، حتى لو وجهت إليها سهام الطاعنين من أصحاب المذاهب والملل الأخرى .

غير أن ابن عساكر يشك فى حكاية الأهوازى عن البربهارى ، ويرى أن أدل دليل على هذا الشك قوله أنه (أى الأشعرى) لم يظهر ببغداد إلى أن خرج ، مع أن الحقيقة أنه منذ صار إليها لم يفارقها ولا رحل عنها ، فان بها كانت منيته وفيها قبره وتربته ، وقد كان يحضر حلقة أبى إسحق المروزى فى أيام الجمع بالجانب الغربى فى جامع المنصور (٣) . ورد ابن عساكر لهذه الحكاية — كما نرى — لا يتجه إلا إلى القول بأن الأشعرى لم يظهر فى بغداد حتى خرج منها ، ولم يذكر حكاية إنكار البربهارى لكلام الأشعرى . ويبدو أنه قد شعر بأن شكه فى هذه الحكاية ليس قوياً فاستدرك قائلا (٤) « ولئن صحح حكاية البربهارى وقال بثبوتها فلقد نعته وطائفته

(١) ابن أبى يعلى . طبقات الحنابلة ج ٢ ص ١٨ .

(٢) أنظر تاريخ أبى الفداء ج ٢ ص ٩٥ وروضة المناظر لابن الشحنة ج ٨ ص ١١٦ على هامش الكامل لابن الأثير . (٣) ابن عساكر . تبيين كذب المفترى ص ٣٩١ .

(٤) وقد يفهم من هذا القول أنه ترقى القدح فى الرواية ولكننى أرجح أنه انما ستدراك .

بالجهل ، وهو أخص نعوتها ، هل يرد على اليهود والنصارى أو المجوس بقول أحمد إلا ذو اللب المعكوس ، وإن زعم أن مجادلة أهل الكتاب لا تجوز ولا تستحسن ، فقد قال الله تعالى « ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتى هى أحسن (١) » وهو ما ذكره أبو الحسن من الحجج وشرحه ، وبينه لمن أراد سلوك طريقه فيه وأوضحه ، ولو احتج محتج على مخالفى الملة بمنصوصات أحمد بن حنبل لم يصح له إيضاح الأدلة (٢) » .

ولقد أشار ابن عساكر إلى حقيقة هامة فى هذا المقام ، هى أن السلاح الذى يستعمله المدافعون عن العقيدة إنما ينبغى أن يكون من نوع السلاح الذى يستعمله الخصم ويرتضيه ، حتى لا يوصف بالتحكم ، وأن هذا الأمر هو المشار إليه بالمجادلة بالتى هى أحسن ، كما نطقت به الآية الكريمة ، وهذا ما أشرت إليه من قبل .

وعلى كل حال ، فلم يكن أمام الحنابلة سوى ظاهر الكتاب والسنة مصدرين للمعرفة وأن ما خالف ذلك يعد لغواً ، حتى ولو كان دفاعاً عن الأصول الصحيحة التى جاء بها القرآن الكريم وبينتها السنة المطهرة ، وقد انعكس هذا الموقف المتشدد فى أحكامهم على المخالفين — كما بينا — حتى ولو كانوا من الحنابلة الذين جمعوا بين المعقول والمنقول ، كما حدث لأبى الوفاء بن عقيل وأبى الفرج بن الجوزى (٣) .

---

(١) العنكبوت ٢٩ : ٤٦ .

(٢) ابن عساكر . تبيين كذب المفترى ص ٣٩٣.

(٣) أنظر دفع شبهة التشبيه ص ٧٧ . وفيها يقول : ولما علم بكتابى هذا جماعة من الجهال لم يعجبهم ، لأنهم ألفوا كلام رؤسائهم المجسمة ، فقالوا ليس هذا المذهب ، قلت : «ليس مذهبكم ولا مذهب من قلدتم من أشياخكم ، فقد نزهت مذهب الإمام أحمد ، ونفيت عنه كذب المنقولات ، وهذيان المقولات ، غير مقلد فيما أعتقده ، وكيف أترك بهرجاً وأنا أنقده » .

وفى منتصف القرن الخامس استفحل أمر الحشوية ببغداد ، حتى اضطر أمثال أبى إسحق الشيرازى وأبى بكر الشاشى أن يكتبوا محضراً رفعوه إلى نظام الملك كما هو مذكور فى **تبيين** كذب المفترى ، وأصاب مصر بعض هذه الفتن فى عصر ابن مرزوق وابن الكيزانى وابن نجية ، وقد أحرق الحنبلية جامع الشافعية بمرو سنة ٥٩٦ تعصباً منهم على أهل التنزيه ، وحكاية **ابن القدوة الكرامى مع الإمام الرازى** مذكورة فى أنباء سنة ٥٩٥ هـ ، وفتنة عبد الغنى النابلسى مذكورة فى ذيل الروضتين لأبى شامة ، وفتنة ابن تيمية مدونة فى دفع شبهة من شبه وتمرد ، ـــ

كما نال الصوفية على أيديهم فى كل عصر بعض الأذى ، لأن لهم منهجاً فى تحصيل المعرفة يخالف منهج هؤلاء . وعلى كل حال فقد حصر أدعياء السلف أنفسهم فى نطاق ضيق من المعرفة ، وغفلوا عن حقيقة هامة ، هى أن المجتمع الإسلامى فى تطوره ، إنما يفرض عليه أن يسع الثقافات المختلفة التى تصب فى محيطه ، وأن يكون له منها موقف علمى ، سواء من ناحية القبول أو الرفض . وهذا ما فعله غيرهم من طوائف المثقفين ، الذين كان لهم من الفكر الدخيل مواقف متباينة . كما بيناه فى القسم الأول من هذه الدراسة ، ولم يقف الأمر عند حد إنكار تراث الأوائل ، حتى ولو كان له صلة بالعلوم الشرعية (١) ، ولكنهم وقفوا من علم الكلام موقف الرفض ، مع أنه فى نظر أصحابه يقوم أساساً على الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد أصحاب الشبه والضلالات (٢) .

موقف السلفية من علم الكلام :

بينا فيما سبق أن القرآن الكريم والسنة الصحيحة يعتبران الأساس الأول فى نشأة علم الكلام (٣) ، وذلك بما احتويا عليه من بعض النصوص

= ونجم المهتدى ، والسيف الصقيل (أنظر . الكوثرى . مقالات ص ٣١٩) .

وقد وصف بعض الباحثين — متابعة منه لبعض المستشرقين — حركة الحنابلة هذه بالرجعية ، وهو وصف نعتقد من جانبنا أنه ينطبق تماماً على هؤلاء ، مهما خلصت نية المدافعين عنهم ، على اعتبار أنهم يمثلون الجانب الفكرى المحافظ ، ولو وقف هؤلاء عند مجرد المحاجزة المعتدلة ضد التيارات الفكرية التى ظنوا أنها تخالف الدين ، لكان هذا الوصف غير صحيح . (أنظر . زهدى جار الله . المعتزلة ص ٢٥٢) .

(١) أنظر موقف أهل السنة من الفلك العلمى على الرغم من فائدته فى علم الميقات وتحديد القبلة وكذا العلم الرياضى على الرغم من فائدته فى علم الفرائض . فى (التراث اليونانى ص ١٣٨ ، ١٤٥) وانظر . فضل علم السلف على الخلف لابن رجب الحنبلى ص ٦ .

(٢) أنظر التعريفات المختلفة لعلم الكلام فى كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق ص ٢٥٣ وقد عرفه ابن خلدون من وجهة نظر أهل السنة بقوله : هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة المقدمة ص ٣٤٢ .

(٣) لم نجد مكاناً لعلم الكلام فى تقسيم بعض الباحثين للعلوم الإسلامية ، كما فعل جرجى زيدان فى كتابه « تاريخ التمدن الإسلامى ج ٣ ص ٣٧ » أما الأستاذ أحمد أمين فقد ذهب إلى أن علم الكلام ليس من العلوم الإسلامية المحضة ، وإنما نشأ من تزاوج الفكر الأغريقى مع الفكر =

المشكلة ، التى تحتاج إلى توفيق عقلى ، وقلنا أن هذا التوفيق يسير فى نطاق الحدود التى فرضتها طبيعة العقل ، مع قوانين اللغة فى الاستعمال والتخاطب ، وإنه إذا تجاوز العقل هذا النطاق كانت أحكامه غير موثوق بها . كما بينا أن طبيعة الإسلام العالمية اقتضت أن يعرف المسلمون أساليب الجدل التى يستعملها الخصم فى دفاعه عن عقائده ، وأن القرآن جادل أصحاب العقائد الضالة ، فى نطاق ما تفرضه الظروف ، ثم أمر أتباعه بجدال أهل الكتاب بالتى هى أحسن . كل هذا وغيره كان من مبررات نشأة علم الكلام . كما بينت أن القوم فى صدر الإسلام لم يختلفوا حول مسائل العقيدة لأن المجتمع حينذاك كان شبه مغلق . فلما فتح الإسلام البلاد ذات الملل والنحل المختلفة ، كان لزاماً على الداعين إليه أن يتبدل موقفهم من مجرد الإيمان بما جاء به النص الدينى مع التفويض فى حقائقه إلى الله ، إلى نوع من التوفيق العقلى بين هذه النصوص ، وبين القواعد العقدية الصحيحة .

ولكن بعض أصحاب المنهج السلفى وقفوا من علم الكلام موقف المستنكر المحرم ، اعتماداً على أن الرسول وصحابته والتابعين من بعدهم لم يتكلموا فيه . وهذه أقوى الحجج التى تذرعوا بها فى رفض هذا العلم ، وأخذوا عقائدهم من ظاهر النصوص ، على سبيل التقليد والمحاكاة ، دون الإذعان لموجبات العقل ، وقد صور الأشعرى موقفهم فقال : إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم ، وثقل عليهم النظر فى البحث عن الدين ، ومالوا إلى التخفيف والتقليد ، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين ، ونسبوه إلى الضلال ، وزعموا أن الكلام فى الحركة والسكون ، والجسم والعرض ، والألوان والأكوان ، والجزء والطفرة ، وصفات البارى عز وجل بدعة .

= العربى « ضحى الإسلام ج٣ص ٨ »وقد وافقه على هذا بعض الباحثين (لويس فرديه وجورج قنواتى) فى كتابهما « فلسفة الفكر الدينى بين المسيحية والإسلام » ج ١ ص ١٨٦. وقد بينت من قبل أن نشأة علم الكلام كان أساسها القرآن والسنة ، وأن الفكر الأجنبى لم يكن له أثر إلا فى التوجيه لحل بعض المشاكل ، وقد ذهب إلى هذا كثير من الباحثين المنصفين ، نذكر منهم الدكاترة : عبد الحليم محمود ، محمد البهى ، محمد يوسف موسى . وقد قرر هذه الفكرة بوضوح ، الأستاذ يحيى هاشم حسن فرغل فى بحثه الذى تقدم به لنيل درجة الماجستير من كلية أصول الدين تحت عنوان « نشأة علم الكلام . عواملها وأهدافها » .

وقالوا : لو كان ذلك هدى ورشاداً لتكلم فيه النبى صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه وأصحابه ، قالوا : ولأن النبى صلى الله عليه وسلم لم يمت حتى تكلم فى كل ما يحتاج إليه من أمور الدين ، وبينه بياناً شافياً ، ولم يترك لأحد مقالا فيما للمسلمين إليه حاجة من أمور دينهم ، وما يقربهم إلى الله عز وجل ويباعدهم عن سخطه . فلما لم يرووا عنه الكلام فى شىء مما ذكرناه علمنا أن الكلام فيه بدعة ، والبحث عنه ضلالة ، لأنه لو كان خيراً لما فات رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه ، ولتكلموا فيه .

قالوا : ولأنه لا يخلو ذلك من وجهين : إما أن يكونوا علموه فسكتوا عنه ، أو لم يعلموه ، بل جهلوه . فان كانوا علموه ولم يتكلموا فيه ، وسعنا نحن السكوت عنه ، كما وسعهم السكوت عنه . وإن كانوا لم يعلموه ، وسعنا جهله ، كما وسع أولئك جهله ، لأنه لو كان من الدين لم يجهلوه ، فعلى كلا الوجهين الكلام فيه بدعة والخوض فيه ضلالة (١) .

وقد نقلت هذا النص على طوله ، لأنه يصور بدقة موقف هؤلاء المتشددين ، تصويراً حقيقياً ، والناظر فيما كتبه هؤلاء عن علم الكلام سواء قبل الأشعرى أو بعده يلاحظ هذه النغمة التى تحرم هذا العلم ، بناء على هذه العلل التى ذكرها الأشعرى . وسأتعرض بشىء من التفصيل لأقوال بعض السلف ومن ادعى السير على نهجهم فى هذا السبيل .

وعلى غرار موقفهم من المنطق من حيث رفضه على أساس من الأحكام الفقهية أو على أساس من النقد العلمى ، وقفوا من علم الكلام أيضاً ، فأفتى جماعة بتحريمه وكان هذا طابع المتقدمين من السلفية . أما المتأخرون منهم فقد نقدوا مسالك المتكلمين واستدلالاتهم فى الإلهيات وغيرها من أبواب علم الكلام ، وظهر هذا بوضوح فى موقف كل من ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من علم الكلام .

وقد جمع السيوطى فى كتابه « صون المنطق والكلام » أقوال المتقدمين فى تحريم علم الكلام ووجه أقوال بعض الأئمة توجيهاً غير مستقيم . من ذلك

(١) الأشعرى. استحسان الخوض فى علم الكلام . نشرة الأب مكارثى اليسوعى . بيروت سنة ١٩٥٢ م .

ما ذكره عن أبي حنيفة أنه قيل له : « ما تقول فيما أحدث الناس فى الأعراض والأجسام؟» فقال : مقالات الفلاسفة،عليك بالأثر وطريقة السلف ، وإياك وكل محدثة فانها بدعة (١) » .

وهذا النص يشك فى نسبته إلى أبى حنيفة ، ذلك لأن اصطلاح الأعراض والأجسام لا يمكن أن يكون قد عرف فى هذا الزمن المبكر . وعلى فرض نسبته إليه ، لا يمكن أن يفهم منه تحريم علم الكلام ، إذا كان يقوم أساساً على الدفاع عن العقيدة الصحيحة ، التى التزمها سلف الأمة ، ومن المحال أن يرى الإمام الأعظم ما يدور حوله من نقاش فى مسائل العقيدة ، بين تشبيه صرف كالذى نادى به مقاتل بن سليمان وبين إغراق فى التنزيه لدرجة التجريد المحض ، كما هو مذهب جهم بن صفوان ، ثم يمسك عن الكلام ، وقد ذكر المؤرخون أنه ناظر فرق الخوارج والشيعة والقدرية والدهرية وقصمهم بالأدلة (٢) وبلغ فى الكلام درجة عالية ، حتى أصبح يشار إليه بالبنان بين الأنام ، ووضع أسس مدرسة أهل السنة والجماعة — كما أشرت إلى ذلك من قبل — وقد حمل تلاميذه من بعده عبء هذا العمل الجليل فخصموا بالكلام جميع المخالفين . وقد ذكر أبو عبد الله الصيمرى أن الإمام أبا حنيفة كان متكلم هذه الأمة فى زمانه ، وفقيههم فى الحلال الحرام (٣).

الإمام مالك وعلم الكلام :

أخرج الهروى من طريق عبد الرحمن بن مهدى قال : دخلت على مالك وعنده رجل يسأله فقال : لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد ، لعن الله عمراً ، فانه ابتدع هذه البدع من الكلام ، ولو كان الكلام علماً لتكلم فيه الصحابة والتابعون ، كما تكلموا فى الأحكام والشرائع (٤) » . وقد فهم السيوطى أن هذا النص يفهم منه تحريم علم الكلام وهذا فهم غير صحيح ،

---

(١) السيوطى . صون المنطق والكلام . ص ٣٢ .
(٢) أنظر مناقشته لشيطان الطاق فى الفهرست لابن النديم ص ٢٥٨ .
(٣) البياضى . إشارات المرام ص ١٩ . وقد أشرت من قبل إلى مؤلفات أبى حنيفة الكلامية .
(٤) السيوطى . صون المنطق ص ٣٢ .

ذلك لأن المزاج النفسى للأمام مالك ، ينزع إلى الناحية العملية ، ولا يرى من الكلام إلا ما تحته عمل ، وهذا التركيب النفسى لا يمكن أن يمثل جميع أفراد الأمة ، وخصوصاً أولئك الذين طبعوا على حب الاستقصاء والبحث فى الأمور النظرية ، والعلة المصححة لكون علم الكلام بدعة فى نظر الإمام مالك ، لا يمكن أن تظل صحيحة مع تطور الأمة بتقدم الزمن وتشابك الثقافات ومسالك التفكير ، ولو صحت هذه العلة لترتب على ذلك وصف كل العلوم التى حدثت بعد الصدر الأول بالابتداع وهذا لم يقل به أحد ، وعلى هذا ، فاذا صح أن علة التبديع غير صحيحة فالقول بتحريم مالك لعلم الكلام بناء على هذه العلة أدخل فى عدم الصحة .

ويبدو أن هؤلاء الذين حاولوا تحريم علم الكلام قد خلطوا بين مفهومى الجدل فى الدين والجدل عن الدين ، فالأول من ترف العقل ، الذى قد تمليه أحياناً اعتبارات لا تمت إلى العقيدة بصلة ، والثانى من لوازم الدعوة إلى الله بالتى هى أحسن ، كما تشير إليه آيات الكتاب الحكيم . وكما تفرضه طبيعة الإسلام العالمية ، وما يحتمه نظامه الحضارى .

ولقد تنبه الأشعرى إلى حقيقة تمس كلام الإمام مالك فى هذا المقام ، هى أن النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة من بعده لم يجهلوا شيئاً عن حقائق الجسم والحركة والسكون ، فان أصولها موجودة فى القرآن الكريم جملة غير مفصلة ، كما فى قصة إبراهيم عليه السلام حين استدل بأفول الكواكب وتحركها من مكان إلى آخر على أنها ليست آلهة ، لأن الإله الحق لا يجوز عليه شيء من ذلك ، كما أشار القرآن الكريم إلى أصول التوحيد ، كما فى قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا (١) » ، وكلام المتكلمين فى الحجاج عن وحدة الإله بالتمانع والتغالب ، إنما مرجعه إلى هذه الآية الكريمة ، وما ماثلها ، مثل قوله تعالى « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ... » إلى قوله تعالى عز وجل « أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم (٢) » ، وكذلك سائر الكلام فى تفصيل

---

(١) الأنبياء ٢١ : ٢٢ .

(٢) المؤمنون ٢٣ : ٩١ .

فروع التوحيد والعدل وما يتصل بالإلهيات والنبوات والسمعيات ، مأخوذ من القرآن الكريم (١) .

من هذا يتبين لنا أن قول الإمام مالك — إن صح ما ذكره السيوطى عنه — بأن علم الكلام بدعة ، قول غير مسلم ، لأن أصوله موجودة فى القرآن — كما أشرت إلى ذلك من قبل — كما أن ادعاء السيوطى تحريم علم الكلام بناء على هذا الفهم ، ادعاء ينقصه الحجة ، ولو سلمنا جدلا أن علم الكلام بدعة فما موقفنا مع أولئك الذين يطلبون الحق فيما أشكل من الآيات والأحاديث ؟ الحق أنه لا يمكن حمل جميع الناس على التسليم والتفويض ، ولو سلم البعض ما وسع البعض الآخر ذلك ، لأن طبيعة بعض النفوس ، استطلاع الأمور واستخبارها حتى ولو لم يكن فى وسعهم الوصول إلى الحقائق النهائية فى ذلك ، ولو سكنت ألسنة هؤلاء عن الخوض فى المشكل فكيف تسكن القلوب عن عروض الوساوس والشك وسبق الوهم ؟ ولو سلمنا أن السكوت عن الجواب يكتفى به فى حق المسلم ، فكيف يكتفى به فى حق المنازع من مبتدع وكافر أو متمسك بعقائد ضالة كالمجسمة والمشبهة(٢).

الإمام الشافعى وعلم الكلام :

تختلف الروايات فى تصوير موقف الإمام الشافعى من علم الكلام ، فبعضها يذهب إلى أنه كره هذا العلم كراهة تحريم ، من ذلك ما أخرجه الهروى فى .. « ذم الكلام » أن الشافعى قال : « حكمى فى أهل الكلام حكم عمر فى صبيغ » وقد استخلص السيوطى من هذا القول أن الشافعى يقول بتحريم هذا العلم ، وعلل ذلك بما يخشى منه من إثارة الشبه والانجرار إلى البدع ، كما أخرج النووى فى ذم الكلام من طريق الكرابيسى قال : شهدت الشافعى ودخل عليه بشر المريسى فقال لبشر : أخبرنى عما تدعو إليه ، أكتاب ناطق ، وفرض مفترض ، وسنة قائمة ، ووجدت عن السلف البحث فيه؟ فقال بشر : لا ، إلا أنه لا يسعنا خلافه ، فقال الشافعى : أقررت بنفسك على الخطأ ، فأين أنت من الكلام فى الفقه والأخبار ،

(١) الأشعرى . استحسان الخوض فى علم الكلام ص ٩٠ .
(٢) انظر بالتفصيل . ابن جماعة . إيضاح الدليل ص ٥ .

فلما خرج قال الشافعى : « لا يفلح » واستخلص السيوطى من هذا القول أيضاً أن الشافعى يقول بتحريم علم الكلام ، والعلة فى ذلك هى كونه لم يرد الأمر به فى كتاب ولا سنة ، ولا وجد عن السلف البحث فيه (١) .

ولو سلمنا صحة نسبة هذه الأقوال إلى الشافعى (٢) ، فهل يفهم منها القول بالتحريم كما فهم السيوطى ؟ . أعتقد لا ، بل قد يكون العكس هو الصحيح ، وخصوصاً فى التعليل الأول ، ذلك لأن المنع عن الوصول إلى ما يرضى العقل والقلب فى ما أشكل من مسائل العقيدة قد يزيد فى الحيرة والشك ، كما بينا ، وهو فى نفس الوقت مناف لقوله تعالى « هذا بيان للناس (٣) » وقوله « ... قد جاءكم برهان من ربكم (٤) » وشفاء لما فى الصدور (٥) » وقوله « ليتدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب (٦) » . وقد نسلم للشافعى قياسه أهل الكلام على صبيغ إذا كان يقصد بالبحث فى مسائل العقيدة الخصام والجدل ، أما إذا قصد به الوصول إلى ما يطمئن إليه القلب ويرضى به العقل فقياسه غير صحيح ، ولعله كان يقصد الأول لا الثانى (٧) .

ولعل أوضح دليل على أن الشافعى لم يرد تحريم الكلام ، إذا قام على أساس من الدفاع عن العقيدة ضد المنحرفين من أهل الملة ، ومن ماثلهم

---

(١) السيوطى . صون المنطق ص ١٩ ، ٣٠ .

(٢) إنما قصدت هذا التعليق ، لأن هذه الأقوال لم ترد إلا عن طريق القائلين بالتحريم ، الأمر الذى لا تطمئن إليه النفس ، لا سيما إذا كانت هناك روايات أخرى تثبت اشتغال الشافعى بعلم الكلام كما هو مذكور فى صلب البحث .

(٣) آل عمران ٣ : ١٣٨ .

(٤) النساء ٤ : ١٧٤ .

(٥) يونس ١٠ : ٥٧ .

(٦) ص ٣٨ : ٣٩ .

(٧) أنظر : المسامرة فى شرح المسايرة للكمال بن أبى شريف ص ١٢ ، وشرح العقائد النسفية للتفتازانى ص ١٤ .

من أهل الملل الأخرى ، أنه قد وردت عنه روايات أخرى تثبت اشتغاله بعلم الكلام . من ذلك ما ذكره البغدادى فى أصول الدين أن الشافعى اشتغل بعلم الكلام جدلا ومناظرة ، وألف فيه كتابين ، أحدهما فى تصحيح النبوة والرد على البراهمة ، والثانى فى الرد على أهل الأهواء (١) . كما توصل الشيخ مصطفى عبد الرازق فى تحليله « للرسالة » إلى أن من أهم مظاهر التفكير الفلسفى فيها . الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام ، كالبحث فى العلم ، وأن هناك حقاً فى الظاهر والباطن ، وحقاً فى الظاهر دون الباطن ، وقد استدل الشافعى على حجية السنة وما دونها من الأصول . فلفت الأذهان إلى حجية القرآن نفسه ، وهى مسألة وثيقة الصلة بأبحاث المتكلمين (٢) .

وقد ذكر الاسفراييني أن الشافعى ناظر بشر المريسى فى القدر ، وأورد له شعراً فى ذلك، منه :

ما شئت كان وإن لم أشـأ — وما شئت إن لم تشأ لم يكن
خلقت العبـاد على ما علمت — ففى العلم يجرى الفتى والمسن
على ذا مننت وهذا خذلت — وهذا أعنت وذا لم تعـن
فهذا سعيد وهـذا شـقى — وهذا قبيح وهذا حسن (٣)

كما كان للشافعى رأى فى الصفات ، وهو أنها ليست مغايرة للذات ، وقد ذكر الرازى فى مناقب الشافعى أنه كان يقول : إن من حلف بعلم الله أو بحق الله إن أراد بعلم الله معلومه أو بقدرة الله مقدوره ، وبحق الله ما وجب على العباد ، فهذا لا يوجب الكفارة ، لأن هذا حلف بغير الله ، وإن أراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب الكفارة (٤) » . لأن الذات والصفة متحدان « ما صدقا » وإن تغايرا « مفهوماً » .

مما سبق يتبين لنا أن الشافعى لم يحرم علم الكلام كما فهمه السيوطى ، وإنما حرم تعطيل ما جاء به الكتاب والسنة من بعض أصول العقيدة ، ولعل

---

(١) البغدادى . أصول الدين ص ٣٠٨

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرازق . تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٤٥ .

(٣) الاسفراييني . التبصير فى الدين ص ٦٨ .

(٤) د . على سامى النشار . نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ١ ص ٢٥٠ .

مناظرته لبشر المريسى كانت حول هذا المعنى ، فقد تولى كبر تعطيل بعض النصوص وخاصة فى مسائل الاستواء والعرش والنزول ، وهذا التعطيل وإن كان يقوم على أساس معين من الفهم ، إلا أنه فى نظر الغيورين على الدين ضلال وابتداع . ولقد كان الشافعى — كما يقول الدكتور النشار — أصدق معبر عن روح الاسلام بوضعه أصول الفقة (١) ، ولم يكن من المنتظر أن يحرم الكلام لأن العلمين ينبعان من مشكاة واحدة هى أصول الدين .

وأما موقف الإمام أحمد من علم الكلام فقد بيناه آنفاً ، وقلنا أنه كان له فى أهم مسائله رأى واضح يعتمد على ما جاء فى الكتاب وصحيح السنة ، وأنه وقف من المتشابه موقف المفوض وقد أقر التأويل عند الضرورة . ولقد خلف من بعده خلف لم يتبعوا منهجه ، وحكموا بتحريم علم الكلام ، على الرغم من أنهم باشروه على معنى يخالف صريح القرآن والسنة ، فحملوا الآيات والأحاديث المشكلة ، على مقتضى الحس كما بينا ، وظنوا أنهم بهذا سلفيون ، وتغافلوا عن حقيقة هامة هى أن موقفهم هذا ربما كان من العوامل التى مكنت أصحاب النزعات المتطرفة من أرباب الفرق الأخرى وعلى الأخص المعتزلة (٢) ، من موقفهم بازاء بعض مسائل العقيدة .

---

(١) نفس المصدر ص ٢٥١ .

(٢) يطبق نيبرج فى مقدمة كتاب الانتصار للخياط ص ٤٩ نظرية ردود الأفعال على سبب ظهور المعتزلة ببعض الآراء المتطرفة ، فيرى أنهم نشأوا أولا من القدرية ، وهى فرقة من فرق السلف كانت تقول بالقدر خيره وشره من العبد ، وباختياره فى أفعاله ليعاقب أو يثاب عليها ، فى مقابلة أولئك الذين ألغوا قدرة العبد وقالوا بالجبر ، فلم ينسجم قولهم هذا مع مبررات الثواب والعقاب . ومع أن هذا القول متقدم تاريخياً بالنسبة للحشوية الذين نعنيهم بالحديث ، إلا أنه يمكن أن يقاس عليه ما حدث من المعتزلة مقارناً لتصرفاتهم ، ففى الصفات مثلا قد حركته عوامل داخلية ، هى التمسك بظاهر النصوص مع التسليم بأنه كان هناك توجيه من بعض الأفكار الأجنبية . وهكذا فى كل قضية تطرف فيها المعتزلة .

ومع هذا التطرف الذى جعلهم يرجعون الدين أحياناً إلى نسق من المعانى المنطقية كاد ينتهى بهم إلى موقف سلبى — كما يقول الدكتور إقبال — بالنسبة إلى تعقل المعتقد ، أقول على الرغم من هذا التطرف ، إلا أن الحق يقتضينا أن نقول : إنهم أول من امتشق حسام الكلام ، وسيف العقل ، فى الدفاع عن الدين ، ولو لم يكن فى الميدان أمثال « النظام » فى رده الفلسفى على الدهر وإثبات بداية العالم وتناهيه ، ورده على المنانية والديصانية ، فمن يكون ؟ لقد كان شعارهم كما يقول الانتصار « حياطة التوحيد ونصرته ، والذب عنه عند طعن الملحدين » (الخياط . الانتصار ص ١٧ ، ٢٣ ، د. أبو ريدة. النظام : آراؤه الكلامية والفلسفية ص ٦٨).

ويمكن للباحث أن يلاحظ حكم هؤلاء على علم الكلام ، فى جميع مؤلفاتهم ، والناظر فيما كتبه الدارمى فى النقض على بشر المريسى ، وما كتبه الهروى الأنصارى فى ذم الكلام وفى الفاروق ، وما كتبه ابن خزيمة ، وحماد بن سلمة ، وابن أبى العوجاء وابن حماد وخشيش بن أصرم فى التوحيد ، وما كتبه الخلال وأبو الشيخ والعسال وأبو بكر بن عاصم والطبرانى فى السنة ، وما كتبه الآجرى فى الشريعة ، وما كتبه ابن بطة وأبو نصر السجزى فى الابانة ، وما كتبه القاضى أبو يعلى فى إبطال التأويلات ، وما كتبه ابن قدامة مع أنهم باشروه بطريقة صحيحة ، فلم يقفوا عندما وقف عنده السلف والأئمة من بعدهم ، وخاصة الإمام أحمد ، ولم يباشروا العلم على أساس من الجمع بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح ، فوقعوا فى التشبيه والتجسيم (١) .

ويمكننا أن نقول : أن الموقف المتشدد بازاء علم الكلام قد وجد لدى الحنابلة خلال طبقاتهم ، ولكن هذا لم يكن موقفهم جميعاً ، بل وجـد بينهم من يرى التوقف فى الآيات والأحاديث المشكلة ، وتفويض العلم بحقائقها إلى الله تعالى أو تخريجها على سنن اللغة العربية فى الاستعمال ، وذلك بتأويلها بما يتفق مع تنزيه الله سبحانه (٢) . ويمثل هؤلاء أبو سليمان الخطابى والبيهقى وأبو الفضل التميمى وابراهيم الحربى وأبو داود وأبو الحسن المنادى وأبو محمد رزق بن عبد الوهاب وأبو الفرج بن الجوزى وأبو الوفاء ابن عقيل. وقد أقر هؤلاء جميعاً أن من أراد السلامة فليتبع منهج الإمام أحمد ، فيفوض علم المتشابه إلى الله ، أو يؤوله على معنى يحتمله اللفظ ، وبهذا اتفق حكمهم على علم الكلام مع حكم المعتدلين من العلماء بأنه من فروض الكفاية لمن تأهل للدفاع عن العقيدة ، لصد شبه المنحرفين والضالين (٣) .

ويبقى فى نهاية هذا الفصل أن أنبه إلى أننى لم أتعرض بالتفصيل لبعض

---

(١) انظر . الكوثرى . مقدمة الأسماء والصفات للبيهقى ص أ ، ب .

(٢) أنظر مثلا رأى الخطابى فى بعض الأحاديث المشكلة . فى الأسماء والصفات ص ٣٢٦ .

(٣) أنظر بالتفصيل حكم علم الكلام فى « الاقتصاد فى الاعتقاد » للغزالى ص ٤ ، و « إيضاح الدليل » لابن جماعة ص ١ و « شرح العقائد النسفية » للتفتازانى ص ١٢ .

المسائل التى دار حولها الخلاف بين أصحاب الاتجاه المتشدد وبين غيرهم من أصحاب الفرق الأخرى ، وعلى الأخص موقفهم من خلق القرآن ، فقد ذهبوا فيه مذهباً غريباً ، حيث قرروا فساد القول بالمعنى النفسى القديم وقالوا بأن القرآن من حيث هو حرف وصوت قديم ، بل ربما غالى بعضهم فحكم بقدم كل ما يتعلق بالقرآن (١) ، كما لم أتعرض لموقفهم من المسائل

(١) التفتازانى . شرح العقائد النسفية ص ٨٢ ، والشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ٩٧ ، والأيجى ج ٨ ص ٩٢ والباقلانى ، الإنصاف ص ١١٢ ، ولا يجد الباحث فرقاً بين فرق المشبهة فى هذه المسألة ، فكلام غلاة الشيعة والسالمية و حشوية أهل الحديث واحد فى هذا المقام . وقد حاول الشيخ عبد الغنى النابلسى الدفاع عن وجهة نظر الحنابلة فى حقيقة هذه المسألة ، موفقاً بينهم وبين الأشاعرة ، على أساس أن الخلاف بينهما لفظى . ولكننا نرى أن هذه المحاولة ينقصها التوفيق رغم أنها أخذت هذا العنوان « التوفيق الجلى بين الأشعرى والحنبلى » ، ذلك لأنه اعتمد على نفى توارد كلامهما على معنى واحد ، فالأشعرية سكتوا عن كون الكلام القديم بحروف وأصوات قديمة ،يشابهها ما هو موجود عندنا ، لأن ذلك فى علم الله ، فظن الحنابلة أن هذا نفى لعلم الله بحقيقة الحرف والصوت الحادث ، مع أنه هو الذى أقدر العبد على النطق به والكتابة له ، وعلى هذا فالأشعرية نزهت كلام الله تعالى عن الحروف والأصوات الحادثة ، كما نزهت الحنابلة كلام الله تعالى عن عدم مطابقته لما هو عليه من قدمه فى علم الله تعالى القديم بالحروف والأصوات ، فقالوا : كلام الله مطابق للكلام الذى عندنا ، نقرؤه ونحفظه ونكتبه ، لكن هو عند الله قديم لا يعرف كيفية له أصلا . هذا هو تصوير النابلسى للخلاف بينهما . وفى هذا الكلام نظر ، ذلك لأن بعض الحنابلة الذين تعرض النابلسى للدفاع عنهم يلغون مبدأ الكلام النفسى ، ويقولون : إن هذه الحروف والأصوات المتعاقبة فى الكتابة والقراءة قديمة ، وهذا هو الذى جعل المعتزلة يتمسكون بقولهم فى خلق القرآن ، وحيث إنهم قد ألغوا هذا المبدأ ، فمعناه أنهم يقرون قدم الحرف والصوت ، ثم يحكمون على المكتوب والمقروء بهذا الحكم ، ولم يقولوا أنه تعبير عن المعنى النفسى القديم القائم بذاته تعالى . وعلى هذا فالخلاف بينهم وبين الأشاعرة ما زال قائماً ، وهو حقيقى لا لفظى كما هو المدعى . (أنظر : عبد الغنى النابلسى . التوفيق الجلى بين الأشعرى والحنبلى . رسالة صغيرة مخطوطة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢٤٧م علم الكلام) .

ولعل أهم ما يوضح ذلك ، أن فقيه الحنابلة المشهور « موفق الدين بن قدامة المقدسى » ألف كتاباً سماه « الصراط المستقيم فى اثبات الحرف القديم » : وقال فى مناظرته لأحد الأشاعرة «قال أهل الحق : «القرآن كلام الله غير مخلوق وقالت المعتزلة هو مخلوق ، ولم يكن اختلافهم إلا فى هذا الموجود دون ما فى نفس البارى ، مما لا ندرى ما هو ولا نعرفه » . وقد وافق على هذا القول كثير من الحنابلة كما يقول الكوثرى فى تعليقه على « الاختلاف فى اللفظ » ص ٦٩ . وهذه المسألة قديمة منذ شجر الخلاف فيها بين الإمام أحمد وبين خصومه من المعتزلة بتعضيد من السلطة القائمة — كما بينا —وقد أخذ الخلاف بعده صورة عنيفة ،بحيث تمسك بعض أتباعه بأن =

الأخرى التى خالفوا فيها بعض المعتزلة فى إنكارهم الشفاعة والرؤية والحوض والميزان وما شاكل ذلك من مسائل السمعيات ، وكذا ما خالفوهم فى الاختيار الانسانى فى الفعل ، وما خالفوا فيه الشيعة فى القول فى الامامة ، لأنهم فى ذلك كله لم يخالفوا أهل السنة والجماعة من حيث الغاية ، وإن كان هؤلاء أعمق منهم فكراً وأدق منهجاً فى تثبيت أصول العقيدة بالأدلة العقلية .

كما ينبغى أن أشير أيضاً إلى أن هؤلاء المتشددين قد ضاهوا فى قولهم مثلا : لله يد لا كالأيدى ، قول الكرامية بأن الله جسم لا كالأجسام ، وقد بينت من قبل تناقض العبارة ، لأن صدرها غير منسجم مع عجزها ، ولأنهم إن صدقوا فى اعتقادهم ذلك ، وأنه ليس مقصوداً بلفظ اليد المعنى المتعارف لغة (١) ، وهو الجارحة يكونوا قائلين بالتأويل الاجمالى ، بيد أنهم يتحرجون من ذلك ، وهذا الحرج هو الذى أوقعهم فى هذا التناقض . ولو كان هؤلاء يريدون السلامة لفوضوا علم حقيقة المتشابه إلى الله ، أو أمسكوا عن القول فيه ، أو أولوه على معنى تجيزه الاستعمالات اللغوية .

وبعد : فلعل الذى يطالع هذا الفصل يدرك الدافع وراء هذا الايجاز ، الذى أرجو أن تتاح الفرصة لتفصيله ، حتى أستطيع أن أعطى صورة حقيقية واضحة لهذه المدرسة من خلال طبقات رجالها متتبعاً خطى المنهج النقدى المقارن . وحسبى أن هذا فى قصدى ونيتى ،وإلىأن تتاح هذه الفرصة ننتقل إلى مبحث آخر لنبين صورة المنهج لدى السلفيينالمتأخرين ونخص منهم بالذكر « ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية»، اللذين يمثلان السلاح المدافع عن المنهج السلفى بصورة أكثر عمقاً وطرافة من السابقين .

= كل ما يتصل بالقرآن فهو قديم،وإلا فكيف نفسر ما قاله إمام الحرمينفى الشامل« وقد جمعنا على القائلين بقدم الحروف كتاباً ، ورأينا تنزيه كتابنا هذا عن التشاغل بهم » وما قاله الباقلانى فى النقض الكبير ، من زعم أن السين من بسم الله بعد الباء والميم بعد السين الواقعة بعد الباء لا أول له فقد خرج عن المعقول ، وجحد الضرورة وأنكر البديهة ؟

(أنظر : الاختلاف فى اللفظ ص ٧٠ تعليق) .

(١) على أساس الاستعمال الشائع لا أصل الوضع . (انظر المختار ص ٧٤١ .)

« البــــاب الثـــــانى »

السلفية المتأخرة (ابن تيمية — ابن قيم الجوزية)

« الفصــــــل الأول »

منهج ابن تيمية فى تقرير العقائد

أشرت فيما سبق إلى أن ابن تيمية حاول تدعيم المنهج النصى بالدفاع عنه ضد أصحاب المناهج الأخرى ، وكان معقد الطرافة فى منهجه ، أنه لم يأخذ بظاهر النص من أول الأمر ، بل جعل هذا نتيجة طبيعية لفشل المناهج الأخرى فى الوصول إلى الحق ، وخاصة فيما يتعلق بالعقيدة . ولقــد ظهر هذا بوضوح فى سده لمسالك المتكلمين والفلاسفة والصوفية فى الالهيات ، واستنباط المسالك العقلية البسيطة التى جاء القرآن الكريم بها (١) .

ولقد كانت هذه الخصائص ، هى الفارق الواضح بينه وبين من سبقهمن رجال المدرسة السلفية فلم يكن منهجه بنائياً فحسب ، بمعنى أنه يستوحى من النصوص الصحيحة أصول العقيدة ، بل إنه جعل الانقضاض على مناهج الآخرين لتحطيمها جزءاً رئيسياً فى منهجه ، الأمر الذى يخول للباحث أن يطلقعلى هذا المنهج اسم « المنهج المزدوج » الهدمى والبنائى .

وكان وراء اتخاذه هذا المنهج عوامل عدة ، لعل أهمها فضل الذكاء وحدة الطبع وسعه الثقافة، وتأثير البيئة ، ونفسه النزاعة إلى التجديد . وقد شهد بهذا كثير من الذين كتبوا عنه ، وإذا كان ابن تيمية بهذه الأمور

(١) بينا فى القسم الأول أن ابن تيمية ارتضى منهج القرآن فى الاستدلال على العقائد ، وهو قياس الأولى ، والآيات ولم يرتض طريقة المتكلمين والفلاسفة فى الاستدلال على وجود الله ، ولو أردنا تلخيص نقده لها لقلنا : أنه يرى أن أدلة المتكلمين فيها تطويل لا داعى له ، كما أن فى مقدماتها خفاء وغموضاً ، وأما طريقة الفلاسفة فغاية أدلتهم إثبات وجود لمطلق الواجب الوجود ، يحتاج فى تعيينه إلى أدلة أخرى .

(انظر . النبوات ص ٣٩، ٤٠ ، والموافقة جزء ١ ص ١٩ ، ٢٠ ومنهاج السنة ج١ ص ٩٦) .

أما الدليل الصحيح فى نظره، فلابد أن يكون مساوقاً للفطرة السليمة التى تستند إلى النص الدينى . كما لم يرتض طريقتهما فى إثبات الوحدانية (ينظر . منهاج السنة ج ٢ ص ٤٢ ، ٧٣) .
أما الطريقة الصحيحة فى نظره فهى التى جاء بها القرآن الكريم (منهاج السنة ج٢ ص٦٨، ٧٢)

مجتمعة ، يمثل صنفاً من الناس ليسوا عاديين ،وإذا كان هذا الصنف محل خلاف بين الدارسين ، فانه — بناء على هذا — قد أورث الباحثين فى تراثه هذا الخلاف ، فهم بين مسرف فى تقديره وبين منتقص لفضله ، وبينهما من عرف له محاسنه فامتدحه عليها ، وعرف له مثالبه فاعتذر عنه . ولقد كانت آراؤه فى مسائل العقيدة أهم ما ثار حوله الجدل . وسنعرض الآن لبيان منهجه فى تقرير العقائد من خلال ما كتبه هو ، لا ما كتب عنه . ثم نطبق منهجه على بعض المشاكل العقدية وخاصة مسائل الجهة والاستواء والنزول .

ويرتبط منهج ابن تيمية فى تقرير العقائد بمنهجه العام فى تفسير القرآن الكريم ، والنظر إلى السنة الصحيحة ، ولقد وضح فى رسالته « مقدمة فى أصول التفسير » أساس الفكرة التى بنى عليها هذا المنهج ، فأثبت أن أصول الدين وفروعه ، عقائده وأحكامه ، قد كملت بمقتضى قوله تعالى « اليوم أكملت لكم دينكم » الآية (١) وأن الرسول صلى الله عليه وسلم بين لأصحابه معانى القرآن ، كما بين لهم ألفاظه ، ثم ساق عدداً من الآيات التى تحض على التدبر والفهم والتعقل للقرآن ، وعقل الكلام متضمن لفهمه . ومن المعلوم أن كل كلام إنما يقصد منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه ، والقرآن أولى بذلك .(٢) .

وقد انعكست هذه النظرة بوضوح على موقفه من الآيات المتشابهة ، من ثم نراه يقرر أن الصحابة قد فهموا القرآن الكريم ، معانيه وألفاظه ، حتى المتشابه منه ، وأن من قال بخلاف ذلك فقد نسبهم إلى الجهل . وكان طبيعياً أن يلازم هذا الفهم رده لجميع الأقوال التى قيلت فى نصوص العقيدة تخالف هذا الفهم . فنراه ينعى على المتطرفين فى فهم النص العقدى ، وذلك بتأويله على غير المعنى اللغوى الذى يحدده السياق الوارد فيه ذلك النص . ووضع على رأس هؤلاء الفلاسفة الذين يتحكمون فى النص بالعقل .

---

(١) المــائدة ٥ : ٣ .

(٢) مقدمة فى أصول التفسير ص ٦ .

فيضلون فى فهمه ، لذلك يرى أنه لكى نصل إلى التوافق التام بين صريح العقل وصحيح النقل ، فلابد من تنحيه الأفكار الفلسفية من ميدان العقيدة ، وهذا واجب على من يتصدى لبيان العقيدة الصحيحة . وفى ذلك يقول « ولما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلى ، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء ، بينا فى هذا الكتاب فساد القانون الفاسد ، الذى صدوا به الناس عن سبيل الله ، وعن فهم مراد الرسول ، وتصديقه فيما أخبر ، إذ كان أى دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع ، إذا قدر أن المعارض العقلى ناقضه ، بل يصير ذلك قدحاً فى الرسول ، وقدحاً فيمن استدل بكلامه ، وصار هذا بمنزلة المريض الذى به أخلاط فاسدة ، تمنع انتفاعه بالغذاء ، فلا ينفعه مع وجود الاخلاط الفاسدة ، التى تفسد الغذاء ، فكذلك القلب الذى اعتقد قيام الدليل العقلى القاطع على نفى الصفات أو بعضها ، أو نفى عموم خلقه لكل شيء . وأمره ونهيه ، أو امتناع المعاد ، أو غير ذلك . فلا ينفعه الاستدلال عليه فى ذلك بالكتاب والسنة ، إلا مع بيان فساد ذلك المعارض ، وفساد ذلك المعارض قد يعلم جملة وتفصيلا » (١) .

وبيان فساد المعارض على سبيل التفصيل — كما قرره ابن تيمية — يحتاج إلى دراسة خاصة لمعرفة مسالك أطراف النزاع فى الاستدلال على العقائد . ولكننا نومىء إلى — بيان هذا الفساد جملة . يقول ابن تيمية « ان من آمن بالله ورسوله إيماناً تاماً وعلم مراد الرسول قطعاً ، تيقن ثبوت ما أخبر به ، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهى حجج داحضة » «والذين يحاجون فى الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم ، وعليهم غضب ولهم عذاب شديد» (٢) .

ولسنا فى حاجة إلى بيان أن هذا الكلام موجه أساساً إلى أولئك الذين انتهجوا المنهج العقلى من مفكرى الاسلام ، وقد أوقفهم أمام أمرين . إما الايمان بصدق ما جاء به الرسول ، وفى هذه الحالة لا يمكن أن يعارض

---

(١) ابن تيمية موافقة ج ١ ص ٩ .
(٢) نفس المصدر . ص ١٠ .

بالعقل ، لأنه لا دخل العقل فى قضايا الايمان ، وإما خلاف ذلك وهم لايقولون به.وغرض ابن تيمية من هذا الترديد الذى استنتجناه من كلامه ، التسليم المطلق لظاهر النص الدينى فى مجال العقيدة . وفى تقديرى أنه يفترض فى الناس جميعاً أن يكونوا مؤمنين بالتسليم المطلق دون محاولة لإيجاد مبرر عقلى تستند عليه قضايا الايمان . وهذا يخالف بالضرورة ما جبل عليه الإنسان من حب التطلع إلى فض مغاليق المبهم ، وأسرار المغيبات .

ويمثل ابن تيمية هنا مركز الدفاع عن العقيدة فى الداخل وقد أراد بهذا الموقف العود بالمنهج إلى ينابيعه الأصلية من الكتاب والسنة ، ولكنه تناسى حقيقة هامة ، وهى أن عوامل الزمن فى تطور العقيدة فى كل دين ، لا يمكن أن تقف بالمنهج عند مطلق التسليم ، لا سيما فى الدين الاسلامى الذى وسع فى نطاقه كل مخلفات الفكر البشرى تقريباً ، متمثلة فيما بقى من عقائد السابقين وأفكارهم .

على أن حمل الناس على التسليم بكل ما جاء به الرسول ، لا يمكن أن يفرض من أول الأمر ، فى حق أصحاب العقول الطلعة ، فان ذلك يكون مصدر قلق لهم بدلا من أن تطمئن به نفوسهم ، والتسليم فى حقهم سيكون نتيجة طبيعية لتكافؤ الأدلة فى بعض مسائل العقيدة . من ثم نرى كثيراً ممن رشفوا أفاويق العلوم العقلية قد تحققوا بأنفسهم من صدق فشل العقل فى المغيبات ، فلجأوا إلى التسليم المطلق ، وتفاوتت تجاربهم فى هذا ، ما بين شك فى المنهج ، وتوقف عن التفكير عند تكافؤ الأدلة المتباينة ، وكان هذا ظاهرة عامة فى كل دين ، ويمكن أن يكون مثالا لذلك « القديس أوغسطين » و « القديس هيرونيموس » فى الدين المسيحى ، و « الأشعرى » و « الغزالى » فى الدين الاسلامى . (١) .

وما ذكرته هو حق اليقين ، الذى تفرضه الروح العلمية ، التى تنبو عن التحكم والقسر ، وهو فى نفس الوقت حقيقة دينية ، فان الله قد خاطب من لم تطمئن قلوبهم جميعاً بقوله « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين(٢)» .

---

(١) انظر : ديبور . تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٢٠٣ .

(٢) سورة النمل — ٢٧ : ٦٤

وبهذا يتبين لنا الفرق واضحاً بين المطالبة بالتسليم من أول الأمر وبين التسليم بناء على فشل المناهج العقلية فى الوصول إلى الحق فى بعض مسائل العقيدة . وهذا هو محور الخلاف بينى وبين ابن تيمية .

ولعل مما يؤيد ما أذهب إليه أن ابن تيمية قد نقل لنا أقوال بعض هؤلاء الذين يتمسكون بالطرق العقلية فى إثبات العقائد ، فذكر أقوال « الخونجى» « والرازى » و« إمام الحرمين » فى حقيقة رجوعهم إلى التسليم المطلق بعد فشل المناهج العقلية . (١) .

وأصول المنهج الذى سار عليه ابن تيمية فى تقرير العقائد ، قد احتوتها رسالة من أدق ما كتب فى هذا المقام ، ونعنى بها « الرسالة التدمرية » وقد كان تقعيد هذه الأصول نتيجة طبيعية لمحاولة تدعيم المنهج السلفى عقلياً ، فقد أراد أن — يتحول به من مجرد الأخذ بالظاهر ، دون أن تكون هناك قواعد وأصول تضع الفوارق بين الاستعمالات اللغوية فى الحقائق الانسانية والحقائق الالهية — كما وجد بشكل واضح لدى بعض رجال المدرسة قبله — إلى منهج له أصوله وقواعده الثابتة .

أصول المنهج التيمى :

يمكن للباحث أن يستنتج من أقوال ابن تيمية أصول منهجه على النحو التالى : —

١ — للتوحيد مفهومان ، أحدهما : المعنى القولى العلمى الذى تشير إليه الآيات الكريمة « قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » (٢) .

والثانى بمعنى إفراده وحده بالقصد فى العبادة ، كما تشير إليه السورة الكريمة « قل يا أيها الكافرون » (٣) .

---

(١) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٣٢١ ، العقيدة الحموية ص ٤٢٨ من مجموعة الرسائل الكبرى .

(٢) سورة الاخلاص ١١٢ .

(٣) سورة الكافرون ١٠٩ . .

٢ - لابد للمسلم الذى يريد السلامة فى دينه أن يثبت لله من صفات الكمال ما يجب إثباته له وينفى عنه ما يجب نفيه عنه ، مما يضاد هذه الحال .

٣ - الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين معانى القرآن وألفاظه لجميع أصحابه .

٤ - مذهب السلف أن يثبتوا لله كل ما أثبته لنفسه ، وما أثبته له رسوله ، وينفوا عنه كل ما نفاه عن نفسه ، أو نفاه عنه رسوله ، من غير تشبيه ولا تمثيل ، ولا تحريف ولا تعطيل ، وقد أجروا المتشابه على ظاهره ، لأن الظاهر فى حقه تعالى ، غير الظاهر فى حق عباده .

٥ - القول فى الصفات كالقول فى الذات .

٦ - القول فى بعض الصفات كالقول فى البعض الآخر .

٧ - الاشتراك الاسمى بين الله وبعض خلقه ، لا يقتضى الاشتراك فى الحقائق ، وتتحدد الفروق بالاضافة والتقييد .

٨ - التأويل المفهوم من الآية الكريمة ، يحتمل أكثر من معنى . والمراد به فى المتشابه التفسير (١) . وسنناقش هذه الأصول ، لنرى ما فيها من صواب أو خطأ. وقبل ذلك ينبغى أن نشير إلى أن هذه الأصول متداخلة ، وكلها ترجع إلى أصلين أساسيين : أحدهما : إثبات كل ما جاء فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة بحيث لا يؤول ولا يخرج عن ظاهره . ثانيهما : تقرير أن ظاهر القرآن والسنة لا يقتضى التشبيه أو التجسيم ، لأن ما يثبت لله بنصهما ليس من جنس ما يثبت للحوادث ، بل هى معان تليق بذاته الكريمة (٢) .

الأصل الأول :

على الرغم من أن مفهومى التوحيد ، اللذين أشار إليهما ابن تيمية متلازمان، إلا أنه يقصد بذلك معنى ربما لم يتنبه إليه كثير ممن كتبوا عنه ، فتوحيد الألوهية محل اجماع بين طوائف المسلمين ، من حيث هو حقيقة

(١) يمكن الرجوع إلى : الرسالة التدمرية ص ٤ ، ١١ ، ٩ ، ٢٧ ، والاكليل ص ١٨ من مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ وتفسير سورة الاخلاص ص ١٠٥ ، ١٢٣ ، ومنهاج السنة النبوية ج ١ ص ٢٤٩ .

(٢) انظر . الشيخ أبو زهرة . ابن تيمية ص ٢٦٧ .

ثابتة ، وان اختلفوا من حيث تصورهم له ، وذلك بحسب فهم كل فرقة لمعنى التوحيد ، وبحسب المنهج الذى تسير عليه فى ذلك التصور ، فالفلاسفة يقصدون بتوحيد الذات الالهية معنى غير الذى يقصده المعتزلة،وهؤلاء يقصدون به معنى غير الذى يقصده الأشاعرة ، وكذلك الاتحادية من الصوفية تعنى به معنى يخالف هؤلاء جميعاً . يقول ابن تيمية : « التوحيد والتنزيه والتشبيه والتجسيم ، ألفاظ قد دخلها الاشتراك بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين ، فكل طائفة تعنى بهذه الأسماء ما لا يعنيه غيرها ، فالمعتزلة يريدون بالتوحيد والتنزيه نفى جميع الصفات ، وبالتجسيم أو التشبيه إثبات شىء منها ، حتى إن من قال أن الله يرى فى الآخرة ، أو أن له علماً فهو عندهم محسم ، وكثير من الطوائف المتكلمة بصفاته يريدون بالتوحيد والتنزيه نفى الصفات الخبرية أو بعضها ، وبالتجسيم والتشبيه إثباتها أو بعضها . والفلاسفة تعنى بالتوحيد ما تعنيه المعتزلة وزيادة حتى أنهم يقولون ليس له إلا صفة سلبية أو إضافية ، أو مركبة منهما ، والاتحادية تعنى بالتوحيد أنه هو الوجود المطلق (١) . وقد كان أدخل فى باب الفهم الخاص لمعنى التوحيد ، طائفة القرامطة الباطنية ، الذين يسلبون عن الله « النقيضين » فيقولون : لا موجود ولا معدوم ولا حى ولا ميت،ولا عالم ولا جاهل، لأنهم يزعمون أنهم إذا وصفوه بالاثبات شبهوه بالموجودات ، وإذا وصفوه بالنفى شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين . وهذا ممتنع فى بداهة العقول»(٢)

وهؤلاء جميعاً فى نظر ابن تيمية قد أخطأوا السبيل الصحيح ، وليس هذا الخطأ فى درجة واحدة بل يتفاوت بتفاوت القرب أو البعد من المنهج الصحيح الذى يراه هو (٣) . ويبدو مع هذا أنهم لم يخرجوا فى نظره عن أن يكونوا مسلمين . وإن كان قد وصفهم بالزيغ والضلال ، إلا أن ذلك ينبغى أن يخصص بالمنهج فقط والفهم لمعنى الألوهية ، لا فى الحقيقة الثابتة المقررة ، ذلك لأن القول فى الصفات بالاثبات أو النفى الدائر بين جميع

---

(١) ابن تيمية . نقض المنطق ص ١٢٣ .

(٢) الرسالة التدمرية ص ٩ .

(٣) سيتبين فيما يأتى فى الصفحات القادمة .

المفكرين فى نطاق الفكر الاسلامى ، فرع عن الاقرار بالحقيقة الثابتة . وهى ذات الحق سبحانه وتعالى (١) .

وأما وحدانية القصد فى العبادة ، فربما كانت أخطر من وحدانية الذات ، ذلك لأن التوجه لغير الله بأى عمل من الأعمال ، هو نوع من الشرك المنهى عنه ، هذه الوحدانية تقتضى أمرين، أحدهما: أن يخص الله وحده بالعبادة ، ولا يعترف بالربوبية لغيره . ومن أشرك مع الله فى العبادة شخصاً أو شيئاً فقد أشرك بالله سبحانه، ومن لم يستسلم له كان مستكبراً ، والاستسلام له وحده يتضمن عبادته وحده ، وطاعته وحده (٢) . الثـــانى : أن يخص وحده بالقصد فى الدعاء ، وهو من جملة العبادات ، فمن دعا المخلوقين من الموتى والغائبين واستغاث بهم ، كان مبتدعاً فى الدين مشركاً برب العالمين ، متبعاً غير سبيل المؤمنين ، ومن سأل الله بالمخلوقين أو أقسم عليه بالمخلوقين كان مبتدعاً بدعة ما أنزل الله بها من سلطان (٣).

وهذا الكلام متوجه إلى أولئك الذين شاب توحيدهم نوع من مظاهر الوثنية وتحولت العقيدة لديهم إلى ما يشبه عقيدة القائلين بالوسائط . وهـــذه ظاهرة تعقب انحطاط الأمم من الناحية الفكرية والثقافية والحضارية . وهذا ما آل إليه حال الأمة الاسلامية حين ظهر ابن تيمية ، وآراؤه فى هذا المقام ينبغى أن تدرس من خلال الوضع الاجتماعى الذى عاصره ، غير مقطوعة الوشائج بالأسباب التى حملته على هذا الموقف ، ولا شك أن هذا الموقف له ما يبرره من الناحية الدينية والفكرية ، ولكن فى نطاق ما صرح به الشرع وفهم على وجهه الصحيح (٤) . وإذا سلم هذا فليس فى قول ابن تيمية بالتفرقة بين مفهومى التوحيد أى بدعة كما ذهب إليه بعض المتأخرين ،

---

(١) الحق أن مما تطمئن إليه نفسى ، ولعل ما فهمته من وصف ابن تيمية لمخالفية بالزيغ والضلال يكون صحيحاً ، وقد قرر بعض الكاتبين أن القول بنفى الصفات لا يستلزم التكفير . (انظر . الكلنبوى ، حاشية على العقائد العضدية جـ ١ ص ٢٠٠)

(٢) الرسالة التدمرية ص ٩٧ .

(٣) انظر . ابن تيمية . قاعدة جليلة فى التوسل والوسيلة ص ١٠٢ والاستغاثة ص ٤٨٢ جـ١ مجموعة الرسائل الكبرى .

(٤) وقد ساق ابن تيمية كثيراً من الآيات والأحاديث التى تؤيد مذهبه فى هذا المقام كما أن فهمه لها لا يعدو الصواب . وأما ما ينسب إليه مما يخالف هذا فيحتاج إلى دراسة خاصة ، لمعرفة وجهة نظره ، إن صحت هذه النسبة .

ولا سيما إذا عرفنا أنهذه التفرقة هى من حيث المفهوم فقط ، لا من حيث الحقيقة (١) .

الأصل الثانى :

أن منطق القرآن الكريم ، الذى من اتبعه كان سالماً ، ينفى عن الله سبحانه المماثلة لمخلوقاته ويثبت له كل كمال يليق بذاته . وقد أشارت إحدى آياته الكريمة إلى النفى والاثبات على سبيل الاجمال ، وهى قوله تعالى « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » فى صدر الآية رد للتشبيه والتمثيل ، وفى عجزها رد للالحاد والتعطيل ، والله سبحانه بعث رسله باثبات مفصل ونفى مجمل ، فأثبتوا لله الصفات على وجه التفصيل ، ونفوا عنه ما لا يصلح له من التشبيه والتمثيل ، كما بينه قوله تعالى « هل تعلم له سميا » وقوله « لم يلد ولم يولد ولم يكن كفوا أحد » وقوله ، « فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » وقوله « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » .

وأما الاثبات المفصل فانه ذكر من أسمائه وصفاته ما أنزله فى محكم آياته كقوله « الله لا إله إلا هو الحى القيوم » وقوله « قل هو الله أحد الله الصمد » إلى آخر ما جاء فى القرآن الكريم من الأوصاف الثبوتية ، سواء كانت من كمال الذات أو تعبيراً عن صلة الله بالخلق ، أو صلة الخلق به .

هذا هو المنهج الذى ارتضاه ابن تيمية . وكان من الطبيعى أن يخطىء مخالفيه بل يتهمهم بالزيغ والضلال عن الطريق الصحيح ، لأنهم ساروا فى طريق عكسى ، مخالف لما جاء به القرآن ، فانهم يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل ، ولايثبتون إلا وجوداً مطلقاً ، لا وجود له عند التحصيل ، لأنه يرجع إلى وجود ذهنى يمتنع تحققه فى الأعيان ، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل ، فانهم يمثلونه بالممتنعات والمعدومات والجمادات . ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلا يستلزم نفى الذات .

---

(١) الشيخ سلامة العزامى . فرقان القرآن . ص ٨٧ ، ٨٨ .

وأكثر طوائف المخالفين بعداً عن المنهج الصحيح فى نظر ابن تيمية أولئك الذين يسلبون عنه النقيضين من القرامطة والباطنية . وقولهم هذا ممتنع فى بداهة العقول ، مع تحريفهم لما جاء به القرآن الكريم . وبينته السنة الصحيحة ، فوقعوا فى شر مما فروا منه ، فانهم شبهوه بالممتنعات ، إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين كلاهما من الممتنعات .

ثم يلى هؤلاء طائفة الفلاسفة الذين وصفوا الله سبحانه بالسلوب والاضافات ولم يثبتوا له إلا الوجود بشرط الاطلاق ، وهذا لا يكون إلا فى الذهن (١) . لا فيما خرج عنه من الأشياء الوجودية ، وجعلوا الصفة هى الموصوف ، واختلطت لديهم بناء على فهمهم للعلاقة بين الصفة والموصوف — الصفات ، فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة .

ويقرب من هؤلاء ، المتكلمون من المعتزلة ، وغاية معتدليهم أن يثبتوا لله الأسماء دون ما تتضمنه من الصفات . (٢) .

أما طائفة الأشاعرة فى نظر ابن تيمية فهم أقرب الطوائف إلى الطريق الصحيح لولا ما شاب طريقة المتأخرين منهم من التفرقة بين الصفات التى ورد بها النص الصحيح ، دون أن يكون هناك أساس صحيح لهذه التفرقة ، لأنهم بهذا فرقوا بين المتماثلات (٣) .

ومع تقديرنا للغاية التى يقصدها ابن تيمية من نظرته إلى مناهج المدارس الأخرى ، إلا أن ذلك لا يعفينا من القول بأن نظرته هذه تقوم أحياناً على أساس ظاهرى ، لأن الغاية التى يسعى إليها هؤلاء جميعاً هى التنزيه المطلق ، ويختلف قصورهم لهذا التنزيه عن تصوره هو لمعناه ، من ثم نرى أن الخلاف بينه وبين أصحاب المدارس الأخرى ينحصر فى تصور معنى التوحيد والتنزيه فقط ، فبينما هو عنده يقتضى إثبات كل وصف ثبوتى ، نجده لدى المدارس الأخرى يغاير هذا المعنى .

---

(١) ابن تيمية . التدمرية . ص ٩ . وهذا الحكم مبنى على إنكاره للمجردات ، أما خصومه فيعترفون بوجودها خارج الذهن .

(٢) ومن الغريب أن ابن حزم يذهب هذا المذهب ، فيثبت ما جاء فى النصوص على أنه من قبيل الأعلام المحضة ، لأن متعلق الصفة فى نظره ، علة فى إطلاقها على الموصوف ولا شك أنه نظر إليها بالاعتبار الإنسانى . (انظر الفصل ج ص ، والتقريب لحد المنطق ص ٣٨) .

(٣) ابن تيمية. التدمرية ص ٢١ ، وشرح العقيدة الأصفهانية ص ١٠ ، ٧٨ وما بعدها .

وجهة نظر خصومه :

وقد نقل لنا ابن تيمية شذرات من كتاب « الأقاليد الملكوتية » لأبى يعقوب السجستانى ، تبين بوضوح وجهة نظره فى رفع النقيضين كما تصوره ابن تيمية ، ومنها قوله « نحن لم نجمع بين النقيضين ، فنقول أنه حى وليس بحى ، بل رفعناالنقيضين فقلنا : لا موصوف ولا لا موصوف » . وقد ضحى السجستانى بهذا الموقف المتناقض ، فى سبيل سلامة العقيدة فى نظره ، ذلك لأنه ظن أن من عبد الله بنفى الصفات فقد وقع فى التشبيه الخفى — ويقصد بذلك المعتزلة والفلاسفة — وأن من عبد الله باثباتها فقد وقع فى التشبيه الجلى — ويقصد بهذا القول الأشاعرة ومثبتى الصفات عموماً — وقد فهم السجستانى أن من شرط التناقض ، أن يتوارد النفى والاثبات على القضية الواحدة ، كما يقال موجود ولا موجود ، وحيث كان التوارد فى قضية على النفى واللانفى فليس فى ذلك أى تناقض .

وهذا كلام غير معقول ، فاننفى النفى هو إثبات محض ،وبذلك تعود القضية إلى التقابل بالنفى والاثبات ، وارتفاع النقيضين كالجمع بينهما من حيث عدم قبول العقل لهما (١) . وهذا الموقف المتناقض منطقياً ، نشأ تحت تأثير أبحاث عقدية ، ولا يمكن أن يتلمس له أصل خارج نطاق الفكر الاسلامى . على الرغم من وجود موقف مشابه لدى السوفسطائيين (٢) .

ومهما يكن من شيء فان الذى حمل السجستانى على هذا الموقف ، هو تصوره لمعنى التوحيد والتنزيه ، والخطأ لديه لا يتعدى الوسيلة ، التى أراد بها تحقيق الغاية التى يسعى إليها ، ولولا ما يشوب نظرة هذا وأمثاله من تطبيق الاعتبارات الانسانية على المعانى الالهية ، لأثبت لله ما أثبته لنفسه ، مع نفى المماثلة بينه وبين خلقه ، ولكن يبدو أن اللغة قد خدعته ، وكم خدعت كثيرين غيره ، فطغى اللفظ لديهم على المعنى ، ولم يفهموا معنى المشاكلة اللفظية ، مع الاختلاف التام فى المعنى . والحقيقة : (٣) .

---

(١) ابن تيمية . شرح العقيدة الاصفهانية ص ٨٠ ، ٨١ .
(٢) د. على سامى النشار . مناهج البحث ص ١٥٤ .
(٣) انظر . السيوطى . اتمام الدراية ص ١٦٣ .

وأما الفلاسفة الاسلاميون — وبخاصة الذين حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة فقد أرجعوا جميع الصفات إلى معنى العلم والادراك، التى هى ذات واجب الوجود ، حتى يتسق ذلك مع تصورهم لمعنى بساطة الذات ، وعدم تركبها ، حتى فى الذهن والاعتبار ، ولا يخلو تفسيرهم للتنزيه من شوب التأثر بالفلسفة الاغريقية ، وتطورها لدى أصحاب الأفلاطونية المحدثة . وفيلون السكندرى (١) . هذه الفلسفات كلها ، كانت تنزع إلى اعتبار الأوصاف التى تطلق على الإله ليست إلا أمراً سلبياً ، عند التصور الحقيقى لها ، أما فى الواقع ونفس الأمر فالله واحد بذاته، والذهن هو الذى يخلع عليه هــذه الأوصاف باعتبار الاضافة إلى تعلقاتها فى الخلق .

ولنستمع الآن إلى رأى ابن سينا كممثل لفلاسفة الاسلام فى مسألة الصفات.

نحن نعلم أن الأشعرية ومن على شاكلتهم أثبتوا لله صفات المعانى، على أنها زائدة على الذات من حيث المفهوم ، أما ابن سينا فقد أحال أن تكون صفات المعانى وجودية زائدة على الذات ، وعلل لذلك بأنها إذا كانت زائدة على الذات ، فاما أن يكون وجودها من ذاتها أو من غيرها ، وكلا الغرضين محال ، لأن القول بوجودها من ذاتها يستلزم أن تكون واجبة الوجود ، وهذا يؤدى إلى التعدد فى الواجب . وهذا باطل ، وإن قيل أن وجودها من غيرها ، فاما أن يكون ذلك الغير هو الواجب أو غيره ، ولا جائز أن يكون غيره ، وإلا لكان الواجب محتاجاً إلى غيره فى ثبوت شىء له، وهو باطل، كما أنه لا يجوز أن يكون الواجب هو العلة فى وجودها ، لأنه بهذا الوصف يكون فاعلا ، وبوصف كونها صفات له يكون قابلا لها ، فيكون الواجب قابلا وفاعلا ، وجهة القبول تخالف جهة الفعل فيتعدد ، وكيف يصح ذلك وهو واحد من كل وجه ؟ والواحد البسيط لا يكون كذلك .

فان قال قائل : انها وجودية فقط وليست زائدة، فان قوله فى نظر ابن سينا ومن على شاكلته يكون باطلا ، لأنها على هذا الفرض تكون جزءاً من

---

(١) د. محمد البهى . الجانب الالهى ص ٤٩٦ ، وانظر أيضاً . أميل بريهيه . «الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندرى » ص ١٠٧ .

الذات ومقومه لها ، فتكون ذات البارى ملتئمة من أجزاء ، فيكون مركباً ، وهذا ينافى البساطة . وعلى كل حال فمن أى ناحية سلكنا فالمحال موجود . هذه هى الصعوبة وراء القول بالصفات على أى المعنيين اللذين ذكرناهما ، وإذن فماذا يفعل ابن سينا كى يوفق بين الدين والفلسفة ؟ .

لقد اجتهد أن يثبت الصفات لكى يرضى الدين ، واجتهد من ناحية أخرى أن يردها إلى العلم ، الذى لا ينافى البساطة ، لكى يرضى الفلسفة ، وإذن فالواجب حى ، لأن معنى الحياة إنما يتم بالفعل والإدراك ، والبارى جل وعلا دائم الفعل والإدراك ، فهو أولى بأن يكون حياً — وهو هنا قد أرضى الدين — ولكى يرضى الفلسفة ، قال : ومحال أن تكون حياته كحياتنا ، لأن الحياة فينا إنما تتم بقوتين ، إحداهما تدرك ، والأخرى تفعل ، والتعدد فى ذات البارى مستحيل ، وإذن فحياته هى العلم والإدراك فقط ، وذلك لأن علمه فعلى ، وبهما يتم معنى الحياة ، والعلم بهذا الاعتبار لا ينافى البساطة ، بل هو من مقتضياتها .

والله سبحانه مريد ، وذلك لأن علمه بذاته — التى هى مبدأ النظام العام والخير فى الوجود — يجعله عالماً بفيضان الخير والنظام عنه ، فيكون معلوماً له ومشعوراً بصدوره عند وجوده ، وهو لا يكره هذا الصدور ؛ لأنه يعلم أن كماله فى فيضان الخير والنظام عنه ، وكل معلوم الكون عند مبدئه يكون مراداً له عند صدوره عنه ، إذا كان فى ذلك كماله الذاتى . وتخالف الإرادة فى الواجب الإرادة فينا ، لأنها فى الممكن تستلزم التركب من مريد وإرادة ، وهى من ناحية أخرى تستلزم النقص ؛ لأن الإنسان لا يريد شيئاً إلا بقصد أن يستكمل به ، والبارى سبحانه لا يجوز عليه التركيب ، وليس له غرض يستكمل به ، فانه هو الغنى المطلق ، وكل من لا غرض له لاقصد له ولا إرادة بالمعنى المتعارف ، وعلى هذا فالمقصود من الصفة التى أثبتها الشرع له ، إنما هو ضرب من الإرادة العقلية المحضة التى هى الشعور والرضا ، أى العلم وعدم الكراهة ، من ثم تعود الإرادة بهذا المعنى إلى العلم ، ولا تغايره ، وهو من مقتضيات الواجب وخصائصه ، وبهذا التخريج يكون ابن سينا

أرضى الفلسفة (١) .

ويمكن أن يقاس على هاتين الصفتين بقية صفات المعانى التى أثبتها الأشعرية ، وينتهى ابن سينا من ذلك إلى أن هذه الصفات ثابتة لله كما جاء بها الدين ولكنها تعود إلى صفة العلم لئلا تتعارض مع خصائص الواجب الفلسفية .

وأما بقية الصفات التى جاء بها النص الدينى فقد أرجعها ابن سينا إلى معنى سلبى أو إضافى أو إلى مركب منهما ، وهى بهذا الاعتبار فى نظره لا تخرم الوحدة ولا تنافى الوجوب . أما السلب فكالقدم ، فانه يرجع إلى سلب العدم عنه أولا ، وإلى نفى السببية ونفى الأولوية عنه ثانياً ، وكالواحد ، فانه عبارة عما لا ينقسم بوجه من الوجوه ، لا قولا ولا فعلا ، وأما بالإضافة ، فمثل كونه خالقاً وبارئاً ورازقاً ومصوراً إلى غير ذلك من صفات الأفعال . وأما المركب منها فكالأول ، لأنه باعتبار ذاته لا تركيب فيه ، ومع ذلك فهو منزه عن العلل ، وباعتبار إضافته إلى الموجودات ، هو الذى تصدر عنه الأشياء . وينتهى ابن سينا من هذا المقام إلى هذا القول : « وهكذا تطلق عليه جميع الصفات بشرط ألا تتكثر ذاته ولا تنخرم وحدته ، ولا تتطرق إليه جميع العلل ، فهو واجب الوجود ، وهو واحد لا علة له ، وهو تام الوجود ، ولا يفوت منه كمال » (٢) .

تعقيب :

ظهر لنا بوضوح ، الغاية التى يسعى إليها ابن سينا — كممثل لفلاسفة الإسلام — وهى المحافظة التامة على وحدة الواجب الوجود ، وفى سبيل هذه المحافظة لجأ إلى تخريج النصوص الدينية تخريجاً شائكاً ، ومع نبل الغاية التى يهدف

---

(١) ابن سينا . النجاة ص ٢٥٠ ، والرسالة العرشية ص ١٠ ، وحموده غرابة « ابن سينا بين الدين والفلسفة » ص ١٠٦ — ١٠٨ .

(٢) ابن سينا . الرسالة العرشية ١٣ . ويبدو من هذا النص أنه يقصد به صفات الذات وصفات الفعل ، أما الصفات الخبرية التى توهم الجسمية كاليد والوجه والعين فيبدو أنه لم يتكلم فيها ، وقد يكون فى هذا الإهمال دليل الإنكار لها ، لأن من يقول بوحدة الواجب وبساطته ويخرج الصفات هذا التخريج الذى ذكرنا ، يكون بعيداً عن إقرار ما يوهم الجسمية (انظر . د. حمودة غرابة . ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١١٠) .

إليها وهى التنزيه المطلق لذات الواجب عن التكثر حتى فى التصور الذهنى . إلا أن ذلك لا يعفينا من القول بأن ابن سينا وأمثاله قد جانبهم التوفيق فى فى محاولة التوفيق منهجياً وعقدياً . أما من ناحية المنهج فان اعترافهم بأن جميع الصفات ترجع إلى صفة العلم لم يخل الذات من شائبة التكثر فى التصوير الذهنى (١) . حتى لو أرادوا — بذلك المعنى السلبى وهو عدم الجهل . وإذن فلم يصلوا إلى الغاية التى سعوا إليها . كما أنهم فهموا مغايرة الصفات للذات بمعنى لم يكن هو المقصود لدى المعتدلين من الأشاعرة ، فليست المغايرة لديهم بين الذات والصفات مغايرة حقيقة فى الواقع ونفس الأمر ولكنها مغايرة فى المفهوم (٢) . وأما الناحية العقدية فيترتب على قولهم هذا ، عدم التفرقة بين تأثير كل صفة (٣) . ويكون مجيء الألفاظ التى تدل على هذه الصفات فى النص الدينى حشواً لا معنى له . وسيتبين هذا بوضوح فى حديثنا عن الأصل الخامس والسادس من أصول ابن تيمية .

وكان هذا التخريج الشائك نتيجة طبيعة لمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة كما ذكرنا — ولو علم فلاسفة الإسلام المشائيون نتائج قبولهم لآراء الفلسفة الإغريقية وعلى الأخص آراء أفلاطون وأرسطو ، فى شرح العقيدة من حيث هى عقيدة ، لتركوا للقرآن الكريم وحده — كما هو — الطريق إلى قلوب المصدقين وعقول الخاصة من الناس (٤) .

---

(١) يقول ابن تيمية : ان قال نفاة الصفات اثبات العلم والارادة والقدرة مستلزم تعدد الصفات ، وهذا تركيب ممتنع . قيل : قلتم هو موجود وواجب وعقل ومعقول وعاقل ، أفليس المفهوم من هذا هو المفهوم من هذا ، فهذه معان متعددة متغايرة فى العقل وهذا تركيب عندكم وأنتم تثبتونه وتسمونه توحيدا ، فان قالوا : هذا توحيد فى الحقيقة وليس هذا تركيباً ممتنعاً ، قيل لهم : وأتصاف الذات بالصفات اللازمة لها توحيد فى الحقيقة وليس هذا تركيباً ممتنعاً ، وهذا باب مطرد » (الرسالة التدمرية ص ٢٦) .

(٢) ابن تيمية «بغية المرتاد فى الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية ص ٤٠ .

(٣) انظر مناظرة الأشعرى لمنكرى الصفات فى الملل والنحل ج ١ ص ٨٦ .

(٤) د. محمد البهى . الجانب الإلهى ص ٤٧٦ .

هذا هو مفهوم فلاسفة الإسلام لنفى الصفات ، وهو كما نرى يخالف ما فهمه ابن تيمية عنهم ، فلم يقصدوا بنفيها تعطيل الذات عن أفاعيلها (١) ، ولكنهم قالوا أنها ليست شيئاً وراء الذات مستقلا فى الوجود ، وهذا كلام صحيح ، ويبقى الخلاف بينهم وبين ابن تيمية فى تخريج النصوص . وهذا ما أتفق معه فيه تماماً .

المعتزلة والصفات :

قلنا فيما سبق أن فهم كل طائفة لمعنى التوحيد ، انعكس بشكل واضح على موقفهم من الصفات . ولقد خلا توحيد المعتزلة من أى معنى إيجابى تقريباً ، على ما تصوره كتب الفرق ، (٢) فنفوا الصفات القديمة أصلا ، وقالوا : هو عالم بذاته قادر بذاته ، حى بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة ، هى صفات قديمة ، ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الصفات فى القدم ، الذى هو أخص الوصف ، لشاركته فى الإلهية (٣) .

وكانت مقالتهم فى الصفات فى مبدأ أمرها غير نضيجة — كما يقول الشهرستانى — وقد شرع فيها واصل بن عطاء على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين ، قال : « ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين » . وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً . ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان هما « اعتباران » للذات القديمة ، كما قال الجبائى أو « حالان » كما قال أبو هاشم وقد مال أبو الحسن البصرى إلى ردهما إلى صفة واحدة هى (العالمية) وذلك عين مذهب الفلاسفة (٤) .

ويعللون لنفى زيادة الصفات على الذات بأنه لو كان (مثلا) عالماً بعلم فاما أن يكون ذلك العلم قديماً أو محدثاً ، ولا يمكن أن يكون قديماً ، لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين ، وهو قول فاسد ، ولا يمكن أن يكون

(١) انظر الوجوه التى يستعمل فيها لفظ « التعطيل » فى نهاية الإقدام ص ١٢٣ .
(٢) انظر . الأشعرى . مقالات ج ١ ص ٢١٦ ، والخياط . الانتصار . ص ١٣ ، ١٤ .
(٣) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ٤٩ .
(٤) نفس المصدر ص ٥١ .

علماً محدثاً ، لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله فى نفسه ، أو فى غيره ، أو لا فى محل،فان كان أحدثه فى نفسه ، أصبح محلا للحوادث ، وما كان محلا للحوادث فهو حادث ، وهذا محال ، وإن أحدثه فى غيره كان ذلك الغير عالماً بما حل منه دونه ، كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره ، وكما أن من حلته الحركة فهو المتحرك بها دون غيره ، وليس يجوز أنّ يكون أحدثه قائماً بنفسه لا فى شىء يحل فيه ، فلا يبقّى إلا أن يكون الله تعالى عالماً بذاته (١) .

ومن هذا التعليل نرى أن المعتزلة يعتمدون فى نفيهم للصفات إما على أساس أنها أمور وجودية وراء الذات ، وفى هذه الحالة يتعدد القديم الذى هو أخص وصف للإله ، وإما على أساس أنها لو قامت بالذات لزمها خصائص الأعراض ، لأن القائم بالشىء يحتاج إليه ، وعندئذ يصبح الله — سبحانه — محلا للأعراض ويلزم من ذلك التركيب والتجسيم والانقسام ، ويكون المركب مفتقراً إلى أجزائه ، وأجزاؤه غيره ، والمفتقر إلى غيره ممكن وليس بواجب (٢) وكل واحدة من النظرتين مبرر فى نظر المعتزلة لنفى الصفات ، وقد يكون الأساسان معاً هما السبب فى موقفهم هذا .

ومن هذا يتبين لنا أن المعتزلة قد جمعوا بين طريقة الفلاسفة فى النظر إلى التوحيد وبين طريقتهم كأصحاب عقيدة ، يريدون أن يخصص الله وحده بالقدم .

والحق الذى لا مراء فيه ، أن دفاع المعتزلة عن معنى التوحيد لا يخلو من شائبة الاعتبارات الإنسانية وقياس الغائب على الشاهد ، ولم يفهموا كلام خصومهم فى هذا الميدان . كما لم يفهموا الآيات التى ورد فيها ذكر الصفات على وجهها الصحيح ، مما يدل على أنهم يشرعون أسلحتهم قبل أن يعرفوا مقالة خصومهم ، فهل قال هؤلاء من مثبتى الصفات أنها غير الذات ؛ بمعنى المغايرة الحقيقية حتى يلزم تعدد القدماء ؟ وهل قالوا أن الصفات

---

(١) الخياط . الانتصار ص ١١١ .

(٢) ابن تيمية . بغية المرتاد ص ٩٦ .

أعراض يلزم من قيامها بمحلها التركيب والتجسيم ؟ (١) ، الحق لا . إنما أرادوا أن الذات والصفات من حيث الوجود شيء واحد ، وعلى هذا فلا تعدد للقديم ، أما من حيث الآثار المترتبة على هذه الذات ، فان العقل يقر باطلاق صفات هي المؤثرة في محال التأثير فهي بهذا اعتبارات من حيث العقل ، ووحدة وجودية من حيث الواقع (٢) .

وإذا كان الأمر كذلك ، فهل يكون الخلاف بين مثبتي الصفات ونفاتها لفظياً أم ما زال الخلاف حقيقياً ؟ . الحق أني أميل إلى الأول ومع هذا الميل ، فاني أتحفظ على الحكم النهائي في ذلك ، حتى تتاح فرصة دراسة الصفات بين النفاة والمثبتين ، بصورة أكثر شمولا . وإني لأتساءل . إذا كان هؤلاء الذين يقولون بنفي الصفات لم يقصدوا تعطيل الذات عن أفاعيلها في الخلق والنظام والأحكام إلى آخر ما لها من تأثيرات ، فهل يصح أن يطلق عليهم وصف المعطلة ؟ أعتقد لا ، وعلى هذا فوصف ابن تيمية لهؤلاء غير صحيح . ويبقى الخلاف بينه وبينهم محصوراً في تأويلهم للنصوص . وطريقة تخريجهم لها ، بحيث يضاهون بذلك صنيع الفلاسفة .

الأشعرية والصفات :

أثبت الأشعرية — وقبلهم الصفاتية — لله سبحانه صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته ، فقالوا هو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة ، سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة . وشاركهم في هذا من تأسى بهم (٣) ولكنهم لم يثبتوا لله كل ما وصف به نفسه في القرآن الكريم ، وما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من الرضا والغضب والحب والموالاة وأولوها بمعنى إرادة إثابة من رضى عنه وأحبه وتولاه ، وعقوبة من غضب عليه

---

(١) انظر . التفتازاني « شرح العقائد النسفية » ص ٦٩ ، ٧٠ وإمام الحرمين « الارشاد» ص ١٣٧ .

(٢) انظر بالتفصيل . الشهرستاني « نهاية الاقدام » ص ١٨٠ وما بعدها ، والايجي « المواقف » ج ٨ ص ٤٤ وما بعدها .

(٣) نفس المصدر .

وأبغضه وعاداه (١) كما قالوا فى اليد والوجه وما ماثلهما ، إنها مؤولة ، وليس يراد بها المعنى المتعارف ، من دلالتها على الجوارح .

ووجهة نظرهم فى هذه التفرقة أن هذه الصفات قد توهم الجسمية ، لأنها تدل إما على انفعال بأحداث عرضية وإما على أعضاء وأبعاض ، وهذا من خصائص الأجسام (٢) والحق أن هذه تفرقة غير سديدة ، أخطأهم التوفيق فيها ، وقد خدعتهم اللغة هنا ، فراعوا الاعتبار الإنسانى فى نفيها ، ولو أنهم ساروا على مبدئهم من التفرقة بين صفات الله وصفات خلقه من حيث الحقيقة والواقع ، لأثبتوا لله ما أثبته لنفسه ، دون أن تحوم حولهم هذه الأوهام . وسنرى هذا بوضوح عند حديثنا عن الأصل السادس من أصول منهج ابن تيمية .

بعد هذا العرض الموجز لمنهج المخالفين لابن تيمية ، أرى أن فى تخريجهم للنصوص الدينية على هذا النحو الذى ذكرنا ، ما يتنافى مع منهج القرآن السهل الواضح ، ولو أنهم لم يراعوا قياس الغائب على الشاهد . ولم يلجأوا إلى المماحكات اللفظية ، لما أتعبوا أنفسهم هذا التعب المضنى ، ولكان موقفهم أكثر سلامة .

الأصل الثالث :

دعوى ابن تيمية أن الرسول صلى الله عليه وسلم بين لأصحابه كل معانى القرآن وألفاظه ، ينقصها الدليل ، ولم ينقل إلينا من أى طريق أنه صلى الله عليه وسلم شرح لهم معانى المتشابه وبين لهم حقيقة ألفاظه ، بل كان المبدأ السائد بين القوم هو ما قاله صلى الله عليه وسلم ، حين خرج على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون فى القدر : « يا قوم !! بهذا ضلت الأمم قبلكم ، باختلافهم على أنبيائهم ، وضربهم الكتاب بعضه بعضا ، ما عرفتم منه فاعملوا به ، وما تشابه فآمنوا به » (٣) . ولو سلم أن هذا الكلام صحيح ،

---

(١) الباقلانى . الأنصاف — ص ٣٩ .

(٢) انظر بالتفصيل الصفات التى اختلف فى إثباتها والسبب فى ذلك فى المواقف ج ٨ ص ١٠٤ ، وفرقان القرآن للعزامى ص ٥٢ .

(٣) السيوطى . صون المنطق . ص ٣٥ .

فماذا استأثر الله بعلمه بعد أن يعلمه عباده ؟ وكيف نفسر موقف عمر بن الخطاب من صبيغ بن عسل حين أراد أن يعرف حقيقة بعض المتشابه ؟ . إذا كان ابن تيمية يريد أن الراسخين فى العلم يعلمونه على حقيقته . ولا يتعارض علمهم هذا مع الإيمان به — كما يتشبث بذلك كثيراً — فنقول له : لو صح هذا فأى المغايرة إذن بين علم الله وعلم عباده ؟ . فاما أن يعترف بالمغايرة ، وفى هذه الحالة يكون هناك نوع من العلم يخفى على الراسخين ، وإما أن يقول بتساوى العلمين ، وهذا ينافى مذهبه .

وقد ساق ابن تيمية بعض الشواهد ، وظن أنها تؤيد ما يذهب إليه ، من ذلك ما يروى عن مجاهد أنه قال « عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره مرات أقف عند كل آية ، وأسأله عنها » وقول الحسن البصرى « ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيما ذا أنزلت ، وماذا عنى بها » (١) وقول الله تعالى فى حق الكفار « وإذا قرأت القرآن جعلنا بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجاباً مستورا ، وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً وإذا ذكرت ربك فى القرآن وحده ، ولوا على أدبارهم نفورا » (٢) فقد أخبر — سبحانه — ذماً للمشركين ، أنه إذا قرئ عليهم القرآن ، حجب بين الرسول وبين أبصارهم ، فلو كان أهل العلم والإيمان على قلوبهم أكنة أن يفقهوا بعضه اشاركوهم فى ذلك ، وقوله : « أن يفقهوه » يعود إلى القرآن كله (٣) .

ويستنتج ابن تيمية من هذا كله أن الصحابة قد علموا جميع القرآن محكمه ومتشابهه ، وأن من قال بخلاف ذلك فقد نسبهم إلى الجهل . ولما كانت هذه المسألة لا تبين على حقيقتها إلا بعد معرفة رأيه فى المتشابه والتأويل ، فاننا سنرجئ مناقشته فيها إلى الأصل الثامن ، لنحقق الخلاف بينه وبين من عارضهم .

---

(١) ابن تيمية . الاكليل فى المتشابه والتأويل ص ١٤ ، وتفسير سورة الاخلاص ص١٢٢.
(٢) الإسراء ١٧ : ٤٥ .
(٣) الاكليل . ص ١٤ ج ٢ من مجموعة الرسائل الكبرى .

الأصل الرابع :

وكلام ابن تيمية فى هذا الأصل صحيح ، لولا عبارته الأخيرة ، وهى قوله «وقد أجروا المتشابه على ظاهره» وتعليله لذلك بأن الظاهر فى حق الله غير الظاهر فى حق عباده ، يستفاد منه أنه يفهم الظاهر على معنى خاص . لا كما تواضع عليه الذين أولوا الآيات والأحاديث التى يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم .ويعود الخلاف بينه وبينهم إلى النزاع فى اللفظ دون الحقيقة ، ولكننا نسأل : إذا كان ابن تيمية قد فهم الظاهر على معنى مخالف على اعتبار قيام المعارض العقلى الذى ينفى المماثلة بين الله وبين خلقه ، كما يشير إليه قوله « ليس كمثله شيء » فهل هذا الفهم يصح أن يجعل قاعدة كلية ؟ أو هل يظل فهم الناس بعده لمعنى الظاهر كما فهمه هو ؟ أعتقد لا . كما أعتقد من ناحية أخرى أن ابن تيمية لم يخل من بعض الغموض الذى قد يكون وراءه قصد خاص يعلمه الله .

الأصل الخامس :

وهذا الأصل أهم الأصول العقلية التى اعتمد عليها ابن تيمية فى إثبات جميع الصفات ، فكما أن ذات البارى سبحانه تخالف جميع الذوات فكذلك صفاته ، وفى هذا رد على جميع نفاة الصفات ، وابن تيمية بهذا الأصل لم يراع الاعتبارات الإنسانية التى لاحظها نفاة الصفات عند تخريجهم لنصوصها ، يقول ابن تيمية « القول فى الصفات كالقول فى الذات ، فان الله ليس كمثله شيء ، لا فى ذاته ، ولا فى صفاته ، ولا فى أفعاله ، فاذا كانت له ذات حقيقة لا تماثل الذوات ، فالذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل سائر الصفات (١) .

وعدم العلم بحقيقة الصفات فرع عن عدم العلم بحقيقة الذات ، من ثم يجب إثبات ما أثبته الله لنفسه وما أثبته له رسوله ، إثباتاً حقيقياً دون التعرض لبيان الكيفية ، وهذا الكلام مطرد فى جميع المسائل العقدية لدى ابن تيمية ،

(١) ابن تيمية . التدمرية ص ٢٧ .

لذا يرى أن نفاة الصفات أو نفاة بعضها لو طولبوا بإيجاد قانون مستقيم لهذا الفعل ما أمكنهم ذلك (١) . فنفاة جميع الصفات لابد أن ينتهى نفيهم عند صفة إيجابية ، ولو كان ذلك فى التصور الذهنى ، كصفة واجب الوجود عند الفلاسفة وصفة العالمية والقادرية عند جمهور المعتزلة ، وحتى عند الغلاة منهم ، وهم الذين يقولون أنه لا موصوف ولا لا موصوف ، إذ هذه القضية تحتوى فى مفهومها على معنى إيجابى فى قوة قولنا : أنا أتوقف عن الوصف وعدمه . وبهذا يكون هؤلاء جميعاً ، قد وقعوا فيما حاولوا الهروب منه ، ولم يستطيعوا التخلص من الاعتراف بوصف إيجابى . وبهذا لا يتحقق لهم غرضهم الذى يهدفون إليه ، وهو بساطة الذات وعدم تكثرها ، أو مشابهتها بالمخلوقات . فضلا عما فى ذلك من التشبيه بالمعدومات (٢) .

الأصل السادس :

وكلام ابن تيمية فى هذا الأصل متوجه إلى نفاة الصفات الخبرية على وجه أخص ، وهم الأشعرية ومن شايعهم فى هذا ، يقول ابن تيمية : « فان كان المخاطب ممن يقول بأن الله حى بحياة ، عليم بعلم ، قدير بقدرة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، مريد بارادة ، ويجعل ذلك كله حقيقة ، وينازع فى محبته ورضاه وغضبه وكراهته ، فيجعل ذلك مجازاً ، ويفسره إما بالإرادة ، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات ، فيقال له : لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته ، بل القول فى أحدهما كالقول فى الآخر ، فان قلت : إن إرادته مثل إرادة المخلوقين ، فكذلك محبته ورضاه وغضبه ، وهذا هو التمثيل ، وإن قلت : إن له إرادة تليق به ، قيل لك ، وكذلك له محبة تليق به ، وللمخلوق محبة تليق به وله رضا وغضب يليق به ، وللمخلوق رضا وغضب يليق به (٣) .

---

(١) نفس المصدر ص ٢٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٣ .

(٣) التدمرية ص ٢٠ ، والرد على المنطقيين ص ١٥٦ .

ولقد وضع ابن تيمية يده على العلة التى من أجلها لجأ هؤلاء إلى تأويل هذه الصفات ، وهى أنهم نظروا إليها بالمفهوم الإنسانى ، وهذه هى الآفة فى جميع مشاكل العقيدة ، ولكى يبين خطأهم فى هذا التأويل ، ألزمهم القول فيما أثبتوه بما نفوه ، فان قالوا : نفينا عن الله الغضب لأنه غليان دم القلب لطلب الانتقام ، يقال لهم : والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة ، فان قالوا : هذه إرادة المخلوق ، قيل لهم : وهذا غضب المخلوق ، وكذلك يلزم القول فى كلامه وسمعه وبصره وعلمه وقدرته (١) . كما ألزمهم مقالتهم فى الرد على نفاة الصفات ، يقول ابن تيمية : « فهذا المفرق بين بعض الصفات وبعض ، يقال له فيما نفاه كما يقوله هو لمنازعه فيما أثبته ، فاذا قال المعتزلى ليس له إرادة ولا كلام قائم به ، لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات ، فانه يبين للمعتزلى أن هذه الصفات يتصف بها القديم ، ولا تكون كصفات المحدثات ، فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات ، من المحبة والرضا ونحو ذلك ، فان قال تلك الصفات أثبتها العقل ، لأن الفعل الحادث دل على القدرة والتخصيص دل على الإرادة ، والإحكام دل على العلم ، وهذه الصفات مستلزمة للحياة ، والحى لا يخلو عن السمع والبصر والكلام ، أو ضد ذلك . قال له أهل الإثبات : لك جوابان :

أحدهما : عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين ، فهب أن ما سلكت من الدليل العقلى لا يثبت ذلك ، فانه لا ينفيه ، وليس لك أن تنفيه بغير دليل ؛ لأن النافى عليه الدليل كما على المثبت ، والسمع قد دل عليه ، ولم يعارض ذلك معارض عقلى ولا سمعى ، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم .

الثانى : أن يقال : يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات ، فيقال : نفع العباد بالإحسان إليهم يدل على الرحمة ، كدلالة التخصيص على المشيئة ، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم ، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم (٢) .

---

(١) التدمرية ص ٢٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢ .

وهكذا يمضي ابن تيمية بهذا الأصل إلى نهاية الشوط ، فيثبت الاستواء والنزول والتحيز والوجه واليدين وكل ما ورد به النص الصحيح ، وأما مايترتب على هذا الإثبات من لوازم فلا يعبأ بها ، وسنناقشه فى مكانه عند تطبيق منهجه هذا على بعض المشاكل .

الأصل السابع :

ربما كان الحديث فى هذا الأصل أمس باللغة منه بالعقيدة ، لأن التسليم بما ذهب إليه ابن تيمية من أن اللفظ إذا قطع عن الإضافة كان من قبيل المشترك العام ، يتوقف على معرفة آراء المحققين من اللغويين ، وعلى كل حال فابن تيمية كثيراً ما يفهم بعض الأمور فهماً خاصاً لا يخلو من عمق وطرافة . وسنكشف عن هذا الفهم ، وما فيه من جدة وابتكار .

يقول ابن تيمية : « وإذا كان من المعلوم بالضرورة أن فى الوجود ما هو قديم واجب بنفسه ، وما هو محدث ممكن ، يقبل الوجود والعدم ، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود ، ولا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا ، بل وجود هذا يخصه ، ووجود هذا يخصه ، واتفاقهما فى اسم عام لا يقتضى تماثلهما فى مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد ، ولا فى غيره . بل الذهن يأخذ معنى كلياً هو مسمى الاسم المطلق ، وإذا قيل هذا موجود وهذا موجود فوجود كل منهما يخصه ، لا يشركه فيه غيره ، مع أن الاسم حقيقة فى كل منهما (١) .

وقد ساق ابن تيمية بعض الشواهد من القرآن الكريم ، التى تؤيد ما يذهب إليه ، من ذلك قوله تعالى « الله لا إله إلا هو الحى القيوم » فقد سمى نفسه حياً ، وسمى بعض عباده بذلك فقال « يخرج الحى من الميت ، ويخرج الميت من الحى » فالاشتراك بينهما فى الاسم المطلق ، ومعلوم أن المطلق لا وجود له فى الخارج ولكن العقل يفهم منه قدراً مشتركاً بين المسميين ، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق ، والمخلوق عن الخالق . وهذه قاعدة مطردة فى جميع الأسماء والصفات ؛

---

(١) التدمرية ص ١٢ و مجموعة الرسائل والمسائل ج ٢ص ٥٤ .

وإذا ثبت هذا ، فجميع ما جاء به النص الصحيح من وصف الله بصفة ، ووصف بعض عباده بما يشاركه فيها — كما وصف نفسه بالعلم والسمع والبصر والكلام والحلم إلى آخر هذه الأوصاف ، وكما وصف بعض عباده بها — ينبغى أن يفهم من خلال هذا الأصل ، وهو أن الاشتراك بينهما لا يتجاوز الاشتراك الاسمى فقط .

وقد يفهم من هذا أن مجرد الإضافة والتقييد لا يعنى أكثر من المغايرة بالشخص مع الاتحاد فى النوع ، كما يقال مثلا : أن يد زيد تخالف يد عمر بالشخص فقط ، وإن كانت تشاركها فى حقيقة النوع ، وهو مطلق « اليد » ولعل المصارحة العلمية تقتضينى أن أقول بأن هذا كان فهمى للقضية من أول الأمر ، وظننت بهذا أن ابن تيمية لم يحل الإشكال ، وكانت محاولته هذه مجرد تخريج لفظى ، ولكن بعد أن قرأت كل ما كتبه الرجل حول هذا الموضوع ، تبين لى عمق هذه الفكرة ، ذلك لأنه لا يقر الوجود المطلق خارج الذهن . وقد أشار إلى هذا منذ قليل فيما نقلته عنه — أما الوجود الخارجى فهو للأفراد فقط ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يرى أن الاشتراك الاسمى ليس من قبيل المشترك الذى تتساوى أفراده فى الحقيقة ، وإنما من قبيل المتواطئ الذى تتفاوت أفراده (١) . وقد طبق هذه الفكرة بعمق فى رفضه لتطبيق القياس المنطقى فى الإلهيات ، لأن هذا القياس يقتضى أن تتساوى أفراده فى الحقيقة ، وكذلك قياس التمثيل ، فان الرب تعالى لا مثل له ، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلى يستوى أفراده ، من ثم كان قياس الأولى هو طريق الأنبياء فى الاستدلال على الرب سبحانه ، وكذا آياته الظاهرة فى الكون (٢) .

ومع أن الموقف بعد هذا الفهم لا يحتاج إلى إيضاح ، إلا أن ابن تيمية آثر أن يكون أكثر وضوحاً ، فضرب لذلك مثلين : —

---

(١) الرد على المنطقيين ص ١٥٧ ، ومنهاج السنة النبوية ج ٢ ص ٦٥ .

(٢) الرد على المنطقيين ص ١٥٠ ، وشرح العقيدة الاصفهانية ص ٤٩ ، والموافقة ج ١ ص ١٤ .

أولهما : أن الله أخبر عما فى الجنة من المخلوقات ، من المطاعم والملابس والمناكح والمساكن ، وهذه الأشياء موافقة لما فى الحياة الدنيا من حيث الاسم فقط ، أما من حيث الكيفية فبينهما من التباين ما لا يعلمه إلا الله ، فاذا كان التباين حاصلا بين مخلوقات الدنيا ومخلوقات الآخرة ، فمن باب أولى أن يكون التباين أشد بين المخلوق والخالق .

الثانى : أن الروح التى فينا قد وصفت بصفات ثبوتية وسلبية ، وقد أخبرت النصوص أنها تعرج وتصعد من سماء إلى سماء وأنها تقبض وتسل من البدن ، وهذه الأوصاف وحقيقتها لا يعلمها إلا الله ، لأنها من أمره ، كما صرحت به الآية ، ولما حاول الناس معرفة حقيقتها اختلفوا فيها واضطربوا (١) . وغاية ابن تيمية من هذا الكلام أن يقرر أن العقل لا يستطيع أن يتجاوز النطاق المحدد له ، فى إطار الفهم الصحيح للنص الدينى وما يوحى به السياق اللغوى . وأن قياس الغائب على الشاهد ، إنما هو لمجرد الإثبات للوجود فقط — لا الإثبات للحقائق والكيفيات وتساويهما ؛ لأن هذا طور فوق مقدوره ، واجتهاد العلماء وتأويلاتهم ، ينبغى أن يكون فى إطار طبيعة العقل ومقدوره (٢) .

الأصل الثامن :

لاشك أن هذا الأصل أعمق الأصول وأخطرها ، لأنه يبين رأى ابن تيمية فى أهم مشاكل المنهج ، ويحدد فهمه لمعانى الظاهر والمحكم والمتشابه ، والتأويل. ولأنه من ناحية أخرى سيبين لنا رأى ابن تيمية فى بعض المشاكل التى أشرنا إليها فيما سبق وأرجأنا الكلام فيها إلى استكشاف رأيه فى مفردات هذا الأصل . وسنبدأ أولا بمعرفة رأيه فى معنى الظاهر ، ثم بعد ذلك نرى رأيه فى معنى المحكم والمتشابه ، وأخيراً نرى رأيه فى التأويل .

---

(١) التدمرية . ص ٢٩ — ٣٣ .

(٢) انظر . الرد على المنطقيين ص ٥٣ . ولقد حاول ابن تيمية فى كل ما كتب أن يجعل من العقل خادماً للنص وفاهماً وشارحاً له لامؤولا ، كما فعلت طوائف غيره . متى صح عنده النص لم يلجأ إلى العقل ولم يلتفت إلى المعارض العقلى ، بل يتهم هذا المعارض، ومقياس صحة العقل وفساده هو موافقته أو مخالفته للنص الصحيح . ولقد خصص لهذه المحاولة كتاب «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول» الذى ينشر خيراً تحت عنوان «درء تعارض العقل والنقل » . (انظر. منهاج السنة ج ١ ص ٨٢ ، ١٧٤ . ورسالة الفرقان ص ٤٨ ج ١ مجموعة الرسائل الكبرى) .

معنى الظاهر :

يقصد ابن تيمية بالظاهر ، ما يفيده المعنى اللغوى للفظ ، وهو الذى يمكن أن نطلق عليه اسم « الحقيقة اللغوية » . ولا شك فى أن هذا الفهم لمعنى الظاهر متصل بموقف ابن تيمية من المجاز اللغوى ، فهو ينكره إنكاراً تاماً ، ويرى أن تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز إنما هو أمر اصطلاحى ظهر بعد القرن الثالث الهجرى (١) . ولكن الحق يقتضينا أن نقرر أن ابن تيمية هنا لم يرد بالظاهر ما تواضعت عليه أعراف القوم فى الاستعمال لمفردات اللغة وبخاصة بعد ما استعجمت الألسنة ، فلم يقل مثلا أن ظاهر اليد هو « الجارحة » كما توهم المؤولون ، ولكن ظاهرها هو حقيقتها اللغوية (٢) ، وإذا كانت حقيقتها اللغوية تفيد معنى غير الجارحة ، بحسب ما يحدده السياق اللغوى ، فأعتقد أن الخلاف بين ابن تيمية وبين المؤولين راجع إلى اللفظ . ذلك لأن « اليد » فى اللغة تطلق ويراد بها إما القوة والطاقة كما فى قوله تعالى « والسماء بنيناها بأيد » وأما الذلة ، كما فى قوله تعالى « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » وقد يراد بها النعمة ، كقول الشاعر :

له أياد علـى سابغـة أعـد منهـا ولا أعددها

وقد يراد بها تأكيد الفعل للذات ، كما يقال ، هذا ما قدمت يداك (٣). وأما إطلاق لفظ اليد على العضو المعروف فمن قبيل الاستعمال المجازى . أو العرفى. وإذا كان ابن تيمية لا يقر المجاز ، فمعنى هذا أنه لا يقصد بنزعته هذه سوى المحافظة على معانى لغة القرآن عن أن تكون أداة يتلاعب بها الناس ، وبخاصة ما يتصل منها بمسائل العقيدة ، وهذه غاية نبيلة ، يسعى ابن تيمية إلى تحقيقها . ولكن لا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن كثيراً من علماء اللغة يرون أن اللفظ إذا استعمل فى غير ما وضع له ، واشتهر به بين الناس ، صار فى قوة الحقيقة إن لم يكن هى (٤) . ومعنى هذا أن الظاهر فى عرف

---

(١) ابن تيمية : الايمان ص ٣٥ .

(٢) التدمرية ٤٥ وما بعدها .

(٣) مختار الصحاح . ص ٧٤١ .

(٤) السهيلى . نتائج الفكر . ص ٢٣٨ .

الناس غير ثابت ، وإذا كان الأمر كذلك ، فان القول بأخذ ألفاظ القرآن على ظواهرها قد يوهم التشبيه ، وهذا ما حدا بالمؤولين أن يقفوا هذا الموقف ، ولا سيما أنه قد ظهرت بعض التيارات المسرفة فى التشبيه ، والتى التزمت أن تطلق على الله سبحانه وتعالى كل ما يطلق على العباد تقريباً ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل .

والفارق بين ابن تيمية وبين المؤولين هو الفارق بين من ينظر إلى اللغة من حيث وضعها الأصلى ، وبين من ينظر إليها بوجودها الاجتماعى ، فان اللغة لا تعمل فى فراغ ، وطرق استعمالها لا يمكن أن تقف عند نمط محدد . وإذا كان الأمر كذلك فالذى أطمئن إليه أن ابن تيمية — على الرغم من تفرقته بين الظاهر فى حق الله والظاهر فى حق الخلق — لم يفهم الغاية التى يسعى إليها الخلف من قولهم بالتأويل ورفض الأخذ بالظاهر ، لأنهم يقصدون به الظاهر فى حق العباد . وكان موقفهم أكثر سلامة من موقفه ، وسيتضح هذا أكثر عند مناقشته فى معنى التأويل .

معنى المحكم والمتشابه :

يرى ابن تيمية أن لفظ « المحكم » يطلق ويراد به معان ثلاثة ، يقابل كل منها نوعاً من المتشابه :

(ا) المنزل من قبل الله حقيقة ، ويقابله ما يلقيه الشيطان فى قلوب بعض العباد ثم يرفعه الله وينسخه من قلوبهم كما تشير إليه الآية الكريمة « فينسخ الله ما يلقى الشيطان ، ثم يحكم الله آياته » .

(ب) التنزيل الباقى ، ويقابله المنسوخ الذى رفع حكمه .

(ح) التأويل وبيان المعنى ، وهو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها ، حتى لاتشتبه بغيرها (١).فالمتشابه كما يرى ابن تيمية إما أن يكون هو ما يلقيه الشيطان أو المنسوخ ، واحكام الأول يكون برفعه ، واحكام الثانى يكون بترك ظاهره لمعارض راجح ، كتخصيص العام وتقييد المطلق ، وتفصيل المجمل . ولم يبين ابن تيمية ماهيـة

---

(١) ابن تيمية . الاكليل ص ٧ ، ٨ وموافقة صريح المعقول ج ١ ص ١٢٠ .

المتشابه المقابل للنوع الثالث من المحكم ، وإن كان يفهم منه أنه أراد به ما يحتمل معنيين ، كضمير الجمع ، والمشترك اللفظى ، وبعض المتواطىء (١) .

وإحكام هذا النوع يكون ببيان المقصود به فى الخارج وتعيينه . وذلك ببيان أن ضمير الجمع — مثلا — قد يراد به الحقيقة ، وقد يراد به الواحد المعظم نفسه ، الذى يقوم مقام من معه غيره — وهذا يخالف تأويله ابتغاء الفتنة ، كما حدث لنصارى وفد نجران الذين تأولوا ضمير الجمع فى القرآن على أن الآلهة ثلاثة ، وهذا تحريف للكلام عن مواضعه — أو بيان أن المشترك اللفظى لا يعنى الاشتراك فى الحقائق والكيفيات ، وكذلك بعض المتواطىء .

هذه هى وجهة نظر ابن تيمية فى معنى كل من المحكم والمتشابه ، وبعد هذا البيان ننتقل إلى بيان رأيه فى التأويل .

معنى التأويل عند ابن تيمية :

يرتبط فهم ابن تيمية لمعنى التأويل بقضية أخرى . هى حكم اشتمال القرآن على ما لا يفهم معناه . فبعض أهل الظاهر قبله قالوا : أن هناك بعض الألفاظ التى استأثر الله بعلم معناها . وتعبدنا بتلاوة حروفها بلا فهم ، وقالوا بوجوب الوقف على لفظ الجلالة فى الآية الكريمة « وما يعلم تأويله إلا الله » وهناك بعض الطوائف الأخرى تدعى علم تأويله ليتوصلوا من ذلك إلى تأويلاتهم الفاسدة ، وكلا الصنفين فى نظر ابن تيمية يغلب عليه الوقوع فى الخطأ ، ذلك لأن التسليم بما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الأول ينافى الفقه والتدبر للقرآن المأمور به فى الكتاب العزيز . كما أن التسليم بما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الثانى فيه تحريف للكلم عن مواضعه . فأولئك مقصرون فى فهم القرآن ، كشأن من نزل فيهم « ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى » وهؤلاء معتدون بمنزلة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه (٢) .

والتأويل بالمعنى الفنى هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به ، وهو الذى يتكلم به فى أصول الفقه فى مسائل

(١) الاكليل . ص ٩ .
(٢) نفس المصدر ص ١٥ .

الخلاف ، وفى أصول العقيدة ، فى متشابه الصفات وما شاكلها ، وكلام القوم فيه بين القول به أو ذمه ، يدور حول هذا المعنى .

وأما التأويل عند السلف ، وهو الذى ارتضاه ابن تيمية ، فله معنيان :

أحدهما : تفسير الكلام وبيان معناه ، سواء وافق ظاهره أو خالفه .

ثانيهما : هو نفس المراد بالكلام ، فان كان طلباً ، فتأويله نفس الفعل المطلوب وإن كان خبراً كان تأويله نفس الشيء المخبر به (١) . وإذا أردنا تطبيق مفهومى التأويل كما ارتضاه ابن تيمية على بعض مسائل العقيدة فسيتبين لنا أن جميع ما تواضع عليه أكثر الطوائف من أن الأسماء وبعض الصفات من المتشابه الذى لا يعلمه إلا الله ، غير صحيح لدى ابن تيمية ، وينحصر المتشابه لديه فى كيفية الحقائق المغيبة ، من أمور الألوهية والامور السمعية ، فهذا مما لا يعلم حقيقته إلا الله . وتأويلها هو حصولها فى الخارج .

ويجدر بنا أن نتساءل : إذا كان ابن تيمية قد استبعد أن يكون فى القرآن لفظ لا يفهم معناه ، فكيف يستقيم هذا مع سياق الآية الكريمة ، التى تبين أن هناك بعض الحقائق التى لا يمكن للعقل إدراكها ، حتى على الراسخين فى العلم ؟ وأن ذلك طور فوق قدرة العقل وطاقته ، لأنه من قبيل ما يجب الايمان به ، لا ما يستطيع العقل فهمه ؟ أعتقد أن ابن تيمية هنا قد أراد توجيه الآية حسب فهمه الخاص حتى تتمشى مع فكرته ، وهى أن العلم والفهم لا ينافى الايمان ، وهذا قول لا أطمئن إليه ، ذلك لأنه ان سلم فى القضايا المتعددة التى يدرك العقل حقيقة بعضها ويؤمن القلب ببعضها الآخر ، فان هذا لا يستقيم فى القضية الواحدة ، لأن العلم من عمل العقل والايمان من عمل القلب . وحقيقة كل من المعرفة والايمان تغاير الأخرى تماماً . كما أعتقد من ناحية أخرى أن ما اعتمد عليه من التشبث بهذا الفهم ، قد لا يساعده ، ذلك لأن السلف الذين اعتمد عليهم فى هذا المقام ، قد أحسوا بأن بعض النصوص قد يشكل على العقل فهمها ، من ثم كانوا يرون امرارها كما جاءت (٢) دون التعمق فى بيان معناها ، ولو كان الأمر كما يرى لما صرح

---

(١) نفس المصدر . ص ١٠ ، ١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢ ، وهذا هو التفويض الذى يرفضه ابن تيمية .

بعضهم بأن تفسير هذه النصوص هو قراءتها ، وبهذا يتبين لنا أن ابن تيمية قد حاول مرة أخرى توجيه كلام السلف توجيهاً خاصاً ليتمشى مع فهمه لمعنى التأويل .

وإذا كان التأويل يرادف التفسير — كما ارتضاه ابن تيمية — وإذا كان يعنى بذلك حمل الألفاظ على ظواهرها المتعارفة لغة ، وإذا كان يرى أن الظاهر هنا له معنى فى حق الله يغاير معناه فى حق العباد ، فأعتقد أن هذا القول من الناحية النظرية جد متين ، ولكننا إذا ذهبنا إلى قواميس اللغة وأردنا بيان المعنى وراء بعض الألفاظ التى يتمسك بظاهرها ، لتبين لنا أن كلامه صحيح فى بعضها وغير صحيح فى البعض الآخر . ولنضرب لذلك بعض الأمثلة :

لفظ العين : يطلق هذا اللفظ فى اللغة على المعانى الآتية :—

(ا) حاسة البصر (ب) عين الماء (ج) عين الشمس (د) الدينار (هـ) المال الخالص (و) نفس الشيء كما يقال هذا الشيء عينه (ز) الاكرام والحفظ (١) . ودلالة هذا اللفظ على هذه المعانى كلها من قبيل الدلالة الظاهرة ، فأى المعانى يقصد ابن تيمية إطلاقها على الله ؟ لا شك أن الأمر محصور بين المعنى الأول — والأخير ، فإن كان يقصد المعنى الأول كان مجسما لا محالة ، وإن كان يقصد المعنى الأخير لم يكن هناك خلاف بينه وبين المؤولين ، ويكون تمسكه برفض التأويل لا معنى له .

لفظ اليد : ذكرنا معانى هذا اللفظ منذ قليل فليرجع إليه ، وبينا من معانيه القدرة والطاقة ، وهذا يقره ابن تيمية ، كما يستعمل مجازا ظاهراً فى (الجارحة) فأى الظاهرين يقصد ؟ .

لفظ الساق: يطلق هذا اللفظ فى اللغة ويراد به المعانى الآتية :—

(ا) ساق القدم وساق الشجرة يعنى جذعها (ب) الشدة كما فى قولهم : قامت الحرب على ساق ، وكما فى قوله تعالى « يوم يكشف عن ساق »

---

(١) مختار الصحاح ص ٤٦٦ .

(ج) ساقة الجيش مؤخره ، . . . الخ (١) . ودلالة هذا اللفظ على هذه المعانى من قبيل الدلالة الظاهرة ، فأى هذه المعانى يقصد ؟ . لا شك أن الأمر محصور بين ساق القدم وكونه كناية عن الشدة ، فان قال بالأول كان مجسما ، وإن قال بالثانى كان مؤولا بالمعنى الذى يقصده الخصم ، وليطلق على نفسه ما شاء من الأسماء ، المفسر — المبين — الموضح — مادام الاختلاف فيها لا يغير من الأمر شيئاً .

ويبدو أن ابن تيمية قد أحس أن الخلاف بينه وبين أصحاب التأويل — وبخاصة لدى مؤولى الصفات الخبرية — لا يتجاوز الخلاف اللفظى ، بناء على أن لفظ الظاهر فيه اجمال واشتراك فقال : « إذا قال القائل : ظاهر النصوص مراد أو ظاهرها ليس بمراد ، فانه يقال : لفظ الظاهر فيه اجمال واشتراك ، فان كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين ، وأما هو من خصائصهم ، فلا ريب أن هذا غير مراد (٢) » . ولا يعنينا أن يكون ابن تيمية قد خطأهم فى هذا الفهم ، لأن القوم عندما أولوا — وخاصة المعتدلين منهم — كانوا يفهمون تماماً أن هناك مغايرة تامة بين صفات الله وصفات الخلق ، ولكن خشيتهم أن تلتبس هذه بتلك ، هى التى حملتهم على التأويل (٣) . وقد أقر ابن تيمية هذا الموقف بقوله : « اللهم إلا أن يراد بالتأويل ما يخالف ظاهره المختص بالخلق (٤) » .

ومما لا شك فيه أن هذا الموقف المتشدد فى الأخذ بالظاهر ، قد أوقع ابن تيمية فى إشكالات ما كان أغناه عنها . لو فوض على طريقة السلف أو أول على معنى يحتمله الاستعمال اللغوى كما هو مذهب الخلف ، ولكنه

---

(١) نفس المصدر ص ٣٢٢ . ولم أتوسع فى إيراد جميع الألفاظ المشكلة ، وبيان معانيها اللغوية ، خشية التطويل ، ولا شك أن هناك بعض الألفاظ التى يكون حملها على ظاهرها بالنسبة للذات الالهية محالا ، لانها فى حق العباد أكثر استعمالا ، ويكفى أن أحيل إلى بحث مستوعب ، لبيان موقف ابن تيمية من قضية التأويل ، قدم إلى كلية دار العلوم جامعة القاهرة ، لنيل درجة الماجستير .

(٢) التدمرية ص ٤٥ .

(٣) الكوثرى . التعليق على السيف الصقيل ص ١٣٤ .

(٤) ص ٧٣ .

مع هذا حاول الخروج من هذه الإشكالات بمهارة جدلية ، وسنوضح هذا عند حديثنا عن الجهة والاستواء .

ويتصل بهذا الموقف أمر آخر ، هو إنكار ابن تيمية للمجاز فى اللغة ، ودعواه أن تقسيم ألفاظها إلى حقيقة ومجاز أمر مستحدث مبتدع — كما أشرت إلى ذلك من قبل — ومع أن هذا القول من صميم الدراسات البلاغية إلا أن ابن تيمية قد ربطه بالعقيدة وخرج عليه جميع النصوص ، وسنناقشه فى هـــذا القول باختصار على أساس أن :

١ — تقسيم ألفاظ اللغة إلى حقيقة ومجاز أمر حادث بعد المائة الثالثة .

٢ — فكرة الانكار للمجاز فى حد ذاتها ، ، هل هى صواب أم خطأ ؟ .

يقول ابن تيمية : « فهذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة ، لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين ولا أحد من الأئمة المشهورين فى العلم كمالك والثورى والأوزاعى وأبى حنيفة والشافعى ، بل ولا تكلم به أحد من أئمة اللغة والنحو ، كالخليل وسيبويه ، وأبى عمرو بن العلاء ونحوهم ، وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى ، ولم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة ، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عنها »(١)

وفى هذا الكلام مغالطة مكشوفة ، لأن معناه إنكار المحاولات التى بذلت فى هذا المقام ، وبخاصة لدى « الشافعى » رضى الله عنه وهو بصدد بيان طواعية اللغة العربية وتفننها فى التعبير باستعمال اللفظ فى غير ما وضع له أولا ، مما يحدده السياق اللغوى ، يقول رضى الله ، قال الله تعالى « واسأل القرية » فابتدأ جل وعلا ، ذكر الأمر لمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر ، فلما قال : « إذ يعدون فى السبت ؛» دل على أنه إنما أراد أهل القرية ، لأن القرية لا تكون عادية ، ولا فاسقة بالعدوان فى السبت ولا غيره ، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون (٢) .

---

(١) الايمان ص ٣٥ ، ومجازات القرآن لأبى عبيدة ص ٨ .
(٢) الشافعى . الرسالة ص ١١ .

وقد كشف الشافعي رضي الله عنه بهذا المثل عن بعض خصائص اللغة العربية ، وقد زاد ذلك وضوحاً حين قال « فانما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها ، على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها ، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره ، وعاماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه ، وعاماً ظاهراً يراد به الخاص ، وظاهراً يعرف فى سياقه أنه يراد به غير ظاهره ، فكل هذا موجود علمه فى أول الكلام أو وسطه أو آخره (١) .

وفى هذا النص إشارة إلى « القرينة الصارفة » التى هى أساس التجوز ، والتى وضحها علماء البلاغة فيما بعد ، ومن هذا يتبين لنا أن الاحساس بهذه المصطلحات الفنية قد وجد على شكل ما قبل أن توضع وضعاً حقيقياً لدى المتخصصين ، على أنه من المحتمل أن يكون الامام أبو حنيفة قد سبق الشافعي بهذا الصنيع إذا صح أنه كتب فى أصول اللغة .

ولا ينهض لابن تيمية حجة أن يكون علماء اللغة المتقدمون لم يؤثر عنهم شيء من ذلك فانه من المعلوم أن مرحلة التأليف والتصنيف تسبق بمرحلة نقل الأخبار والروايات بالمشافهة ، كما تحدثنا كتب اللغة عن آراء قتادة ابن دعامة السدوسى ، وأبى عمرو بن العلاء (٢) .

ويبدو أن ابن تيمية لم يعترف بما كتبه كل من الجاحظ وابن قتيبة حول هذا المعنى ، ففى كل من « الحيوان » (٣) . و « « البيان والتبيين» (٤) للجاحظ محاولات واضحة لهذا التقسيم ، كما وجد ذلك بشكل أكثر وضوحاً فى « عيون الأخبار » (٥) و « تأويل مشكل القرآن » (٦) . لابن قتيبة ، وكلاهما كان من علماء القرن الثالث . وإذا كان لم يطلع على هذه الكتب فهل حكمه

---

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٢) محمد عبد الغنى حسن . مقدمة تلخيص البيان فى مجازات القرآن للشريف الرضى ص ٥ .

(٣) جـ ٥ ص ٢٥

(٤) جـ ١ ص ١٥٣ .

(٥) جـ ٣ ص ١٩٩ ، ٢١٦ ، ٢٤٩

(٦) ص ١٥ ، ١٦ .

بأن هذا التقسيم ظهر بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى يعد صحيحاً ؟ وعلى فرض التسليم بصحته ، (١) فهل تأخر الاصطلاح يعنى أن ذلك لم يكن موجوداً فى ذوق القوم ، وفى أساليبهم فى المخاطبات ؟ .

وأما فكرة إنكار ابن تيمية لتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز ، فترتبط بمبدأ هام فى فلسفته على العموم ، وهو رفضه للأمور الاصطلاحية التى يظن أنها تعارض الأمور الفطرية ، وهذا كلام صحيح لو كان هناك معارضة . أما الاصطلاحات فهى فى نظر أربابها أمور قائمة على المعانى الفطرية ، لتنظيم البحث ودقته ، وليست أموراً تحكمية فى الغالب كما ظن .

وقد ساق ابن تيمية فى هذا المقام حجة ظنها تساعده فيما يذهب إليه ، فقال : « وهذا التقسيم والتحديد يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولا لمعنى ، ثم بعد ذلك قد يستعمل فى موضوعه وقد يستعمل فى غير موضوعه ، ولهذا كان المشهور عند أهل التقسيم أن كل مجاز فلابد له من حقيقة ، وليس لكل حقيقة مجاز ، فاعترض عليهم بعض متأخريهم وقال : اللفظ الموضوع قبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ، وهذا كله إنما يصح أن لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولا لمعان ، ثم بعد ذلك استعملت فيها ، فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال ، وهذا إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية فيدعى أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا » (٢) .

وهذه الحجة — كما ترى — فيها إنكار لكون الألفاظ وضعت أولا للدلالة على معنى من المعانى ، لأنها فى نظره تعنى أن القوم اصطلحوا على هذه الدلالات ، وهو ينكر الأمور الاصطلاحية . وإنا نسائل ابن تيمية : إذا لم يكن للألفاظ معنى فى أول مواضعات الناس فى التخاطب ، فبأى شىء كانوا يتفاهمون ؟ ان قال بأنهم يتفاهمون بالرموز والإشارات لم يحل الاشكال بل كان شأنه كمن يقرر المشكلة على وجه آخر ، وان قال بأنهم كانوا

---

(١) فى بحث للمرحوم أمين الخولى بعنوان « البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها » تسليم لابن تيمية بصحة ما ذهب إليه ، ولا أدرى كيف ساغ له هذا التسليم ؟ (انظر ص ١٧ ، ١٨) .

(٢) ابن تيمية . الإيمان ص ٣٦ .

يستعملون ألفاظاً لا تدل على معنى محدد — كما فى قوله إنما يصح أن لو علم الخ — كان قائلا بغير المعقول ، لأنه يترتب عليه أن الانسان لن يصاعد فى سلم الارتقاء بواسطة تبادل المنافع ، التى لا تكون إلا بطريق التفاهم بلغة محددة المعانى ، والواقع يخالف هذا ، لم يبق إذن إلا أن يعترف بأن دلالات الألفاظ على معانيها المحددة إنما نشأت من مواضعات القوم فى مخاطباتهم ، وإن لم يرض أن يسمى هذا اصطلاحاً فليسمه بما شاء (١) . واذن فدلالة الألفاظ على معانيها أمر يفرضه الاجتماع الانسانى ، وتنوع هذه الدلالات فرع عن وجود هذه الظاهرة ، وهذا التنوع أسلوب من أساليب رقى المجتمع نفسه . وتطوره الثقافى والحضارى .

والعجيب أن ابن تيمية يورد قول الله تعالى « جداراً يريد أن ينقض » ويرى أن لفظ الإرادة قد يستعمل فى الميل الذى يكون معه شعور ، وهو ميل الحى ، وفى الميل الذى لا شعور فيه ، وهو ميل الجماد ، ولم يعترف بالفرق بين الاستعمالين (٢) مع أن أدنى نظر يقرر ذلك الفرق ، لأن الارادة فعل من أفعال النفس ، تقوم أساساً على التميز والاختيار ، فكيف — إذن يصح أن تستعمل فى المحسوسات ، بنفس الحقيقة التى تستعمل فيها فى الانسان ؟ .

على أن ما صرح به ابن تيمية من أن لفظ « الارادة » فى الآية « قد يستعمل . . .الخ » . لا يمكن أن يكون جواباً صحيحاً ، لأنه لو أراد ذلك لبين لنا العلاقة بين الاستعمالين ، وإنا نقول له : إذا لم تعترف بأن هناك فرقاً فى الواقع ، فهذا مكابرة ، وان اعترفت بذلك عاد الخلاف بينك وبين خصومك إلى اللفظ . وأصبح تمسكك برد تقسيم ألفاظ اللغة إلى حقيقة ومجاز لا معنى له ، وبالتالى عاد رفضك للتأويل لا معنى له أيضاً .

واشتمال القرآن الكريم على هذا النوع من الاستعمال . وهو وضع المحسوس مكان المعقول ووضع الماضى مكان المضارع ، كما فى قوله تعالى « ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة » (٣) . ووضع المضارع مكان الماضى ،

---

(١) انظر : د. على عبد الواحد وافى . اللغة والمجتمع ص ٣ — ،والسيوطى « الزهر » جـ ١ ص ١٠ وما بعدها .

(٢) الايمان ص ٤٣ .

(٣) الأعراف ٧ : ٥٠ .

كما فى قوله تعالى « وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه » (١) . إلى غير ذلك من سائر الصور البيانية لا يعنى وحدة الحقيقة اللغوية فى دلالتها على المعنى (٢) .

هذا هو رأى ابن تيمية فى التأويل والحقيقة والمجاز ، ومن هذا العرض يتبين لنـــا أنه يريد ألا يتجاوز بالتأويل معناه اللغوى ، وهذا الرأى إن صح عند النظر إلى مفردات اللغة وأساس استعمالها أولا ، فلا يصح بعد أن اتسع نطاق ذلك الاستعمال باتساع ثقافة المجتمع . وعدم مسايرة ذلك لدى المحافظين على العقيدة فيه وقوع فى المحظور الذى لا يليق بجلال الذات الالهية وكمالها ، كما أن القول بانكار المجاز ، فيه مكابرة صريحة إن لم يعترف بالفرق بين استعمالات اللفظ الواحد فى أكثر من معنى كما بينا .

ولعلنا بهذا نكون قد رسمنا صورة واضحة لمنهج ابن تيمية ، وننتقل الآن إلى تطبيق منهجه هذا على بعض مسائل العقيدة ، وسنخص منها : الجهة — الاستواء على العرش — النزول .

تطبيق منهج ابن تيمية على بعض مسائل العقيدة :

١ — رأى ابن تيمية فى الجهة :

قلنا فيما سبق : أن ابن تيمية اتخذ قاعدة الاثبات مع نفى المماثلة أساساً له فى إثبات جميع الصفات لله تعالى ، كما ورد بها النص الصحيح ، مدعماً هذه القاعدة بغيرها — كما ذكرنا — وأهمها فى نظره منع قياس الغائب على الشاهد . ثم أراد تطبيق هذه القاعدة هنا لكى يطرد منهجه . ولكن هـــذا لن يخلو من الاشكالات ، لذا سنعرض لبيان فهمه الخاص فى الجهة وكيف تخلص من هذه الاشكالات .

يرى ابن تيمية أن لفظ الجهة مما تنازع الناس فى معناه ، فقد يراد به شىء موجود غير الله ، فيكون مخلوقاً ، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش أو نفس السموات ، وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله ، كما إذا أريد

(١) الأحزاب ٣٣ : ٣٧ .

(٢) انظر بالتفصيل « تلخيص البيان فى مجازات القرآن » للشريف الرضى ص ٢١٥ ، وعبد القاهر الجرجانى « أسرار البلاغة » ص ٢٨٤ .

بالجهة ما فوق العالم (١) . فلفظ الجهة — فى فهم ابن تيمية — يدل على معنى وجودى ويدل على معنى عدمى ، وهو ما وراء العالم ، وهو يقر الجهة بالمعنى الثانى لا بالمعنى الأول ، وهذا مبنى لديه على أن الله والعالم ليسا (متعايشين) ذلك لأن الاحتمالات العقلية فى تقرير هذه المسألة ثلاثة ، فاما أن يكون داخل العالم ، واما أن يكون خارجه ، وإما أن يكون لا داخلا ولا خارجاً ، والاحتمال الثالث باطل بالضرورة . فلم يبق إذن إلا الأول والثانى ، والأول ، باطل فى نظره ، لأنه يترتب عليه أن يكون الخالق محوياً فى خلقه ، لم يبق إذن إلا الاحتمال الثانى ، ، وهو أن الله فى جهة فوق العالم .

ولما كان القول بالجهة يلزم منه القول بالتحيز ، فقد بين ابن تيمية أن لفظ التحيز أيضاً يحتمل معنيين . إن أريد به أن الله تحوزه المخلوقات فالله أعظم وأكبر ، لأنه وسع كرسيه السموات والأرض . وإن أريد به أنه مباين للمخلوقات منفصل عنها ، ليس حالا فى شىء منها . فهذا صحيح ، وهو قول السلف وأئمة السنة ، حيث ذهبوا إلى أن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه (٢) .

وإذا كان من المعلوم أن نفاة الجهة اعتمدوا فى ذلك على أن القول بثبوتها دليل الاحتياج المنافى للكمال الالهى ، فان ابن تيمية قد رد قولهم هذا بأنه قياس للغائب على الشاهد . فالله سبحانه قد خلق جميع مخلوقاته وهى كلها فى حاجة إليه ، فكيف يكون هو فى حاجة إليها ؟ ويدافع عن الكرامية هنا دفاعاً حاراً ، ضد بقية المتكلمين عموماً والرافضة على وجه أخص (٣) .

ويبدو أن ابن تيمية لم يقدر على تصور موجود ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا ، لا داخله ولا خارجه ، لذا نراه يشتد فى رد قول نفاة الجهة ، ويرى أن قولهم هذا قد يشعر بنفى الوجود لله ، كما أنه من ناحية أخرى غير مقبول فى نظر العقل ، يقول فى ذلك : « وأما إن تضمن هـــذا الكلام — نفى الجهة — أن الله ليس على العرش ، ولا فوق العالم ، فليصرح بذلك تصريحاً بينا حتى يفهم المؤمنون قوله وكلامه ، ويعلموا مقصوده ومرامه

(١) التدمرية ص ٤٣ ، منهاج السنة ج ١ ص٢١٦ .
(٢) التدمرية ص ٤٤ .
(٣) منهاج السنة ج ١ ص ٢٦٢ .

فاذا كشف للمسلمين حقيقة هذا القول ، وإن مضمونه أنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش إله ، وأن الملائكة لا تعرج إليه ولا تنزل من عنده ، وأن عيسى لم يرتفع إليه ، وأن محمداً لم يعرج به إليه ، وأن العباد لايتوجهون بقلوبهم إلى إله هناك ، يدعونه ويقصدونه ، ولا يرفعون أيديهم فى الدعاء إليه ، حينئذ ينكشف للناس حقيقة هذا الكلام ، ويظهر الضوء من الظلام (١) .

وكان من الطبيعى أن يبين ابن تيمية خطأ الخصوم فى تفسيرهم لفظ « الفوق » فوقية الرتبة والمكانة ، لا الفوقية المكانية ، فيقول فى كتابه « تأسيس التقديس » — وهو الذى ألفه معارضاً به كتاب « أساس التقديس » للرازى : « والبارى سبحانه وتعالى فوق العالم فوقية حقيقة ، ليست فوقية الرتبة ، كما أن التقدم على الشىء قد يقال إنه بمجرد الرتبة ، كما يكون بالمكان مثل تقدم العالم على الجاهل ، وتقدم الإمام على المأموم ، فتقدم الله على العالم ليس بمجرد ذلك ، بل هو قبلية حقيقية ، وكذلك العلو على العالم . وقد يقال : أنه يكون بمجرد الرتبة ، كما يقال : العالم فوق الجاهل . وعلو الله على العالم ليس بمجرد ذلك . بل هو عال علواً حقيقياً ، العلو المعروف ، والتقدم المعروف (٢) .

ولسنا نشك فى أن ابن تيمية هنا قد تناقض مع نفسه ، لأن يدعى نهج السلف فى العقائد ، ولم يتكلموا قبله فى الجهة نفياً . أو إثباتاً ، كما أنه لم يرد نص صريح فى ذلك (٣) ، ويبدو أن ما أخذه على نفسه من نقض آراء المعارضين لظاهر النص هو الذى أوقعه فى هذا التناقض ، وعلى كل حال فسنناقشه فى فهمه لمعنى الجهة والتحيز ، ثم فى لوازم ذلك .

---

(١) ابن تيمية . الفتاوى ج ٥ ص ٢٧ ، ورسالة الفرقان ص ١١٢ ج ١ مجموعة الرسائل الكبرى .

(٢) الكوثرى . التعليق على السيف الصقيل ص ٨٧ ، ويذكر فى مقالاته ص ٣٢١ أن هذا الكتاب طى المجلدات ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ من الكواكب الدرارى بظاهرية دمشق ، ولسنا نشك فى صحة هذا النقل ، فكتب ابن تيمية التى بين أيدينا مملوءة بما يفيد هذا .

(٣) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٨ والتدمرية ص ٤٣ .

هل الجهة والتحيز أمران عدميان كما يرى ابن تيمية :؟

من الحقائق الفلكية أن الجهات بالنسبة للشيء الكائن ست . هى الفوق والتحت واليمين واليسار والأمام والخلف ، وهذه الجهات متغايرة فى حقائقها وإن جمعها اسم الجهة ، ولما كانت حقائقها متغايرة فهى بالضرورة أمور وجودية ، ولعل أهم ما يدل على ذلك أن المتمسكين باثبات الجهة لله وهى « الفوق » ، لا يقرون اختصاصه بجهة أخرى ، وهذا يدل على اختصاص « الفوق » بأمر ليس فى بقية الجهات ، ولا يكون ذلك إلا لأمر وجودى ، لأن الأمور العدمية لا تتمايز . ويدل على ذلك أيضاً : تمايز الجهات باختلاف الاشارة إليها ، والعدم يمتنع تمايز بعضه عن البعض الآخر فى الاشارة الحسية . كما أن الانتقال من حيز إلى حيز — كما يقر ابن تيمية ذلك تحقيقاً لظاهر حديث النزول — يؤكد لا محالة ضرورة المخالفة بين الحيزين ، والمخالفة فرع عن كون المتخالفين وجوديين (١) . فثبت بهذا كله أن الجهة أمر وجودى لا عدمى كما فهم ابن تيمية ، وهذه أدلة لا يمكنه ردها إلا أن يكون مكابراً .

لم يبق أمام ابن تيمية — إذن — إلا الاعتراف بأن الجهة أمر وجودى ، وإذا كان تمسكه باثباتها قائم على فهمه لها بأنها أمر عدمى ، وإذا كنا قد بينا خطأ هذا الفهم فأعتقد أنه لا ينفعه هنا ما تظاهر به من كثرة النصوص ، إذا كانت تتعارض مع حقائق العقل المقررة ، ولو سلك مسلك السلف قبله ، الذين يدعى إحياء مذهبهم لما خاض فى هذه المسائل هذا الخوض المسرف الذى أوقفه أمام إلزامات واضحة ، ما كان أغناه عنها لو نهج الطريق السوى.

ولكن ابن تيمية يستعيد أنفاسه من جديد ، لكى ينازل خصومه فى معركة الجدل المسرف ، فيدعم ظاهر النص بالعقل ، ويثبت الجهة دون لوازمها من المكان والجسمية فيقرر فى كتابه « منهاج السنة » أن من قال : «أنه فوق العالم كله لم يقل أنه فى جهة الا أن يراد بالجهة العرض ويراد بكونه فيها أنه عليها » (٢) . وظن بهذا أنه حل الاشكال ، ويبدو أنه قد ظهر له

(١) انظر . الرازى . أساس التقديس ص ٤٧ ، والغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٢٢.
(٢) ص ٢٦٤ ج ١ .

اخفاقه فى الخروج من هذه المآزق فقرر ثبوت الجهة الوجودية ورفض لوازمها ، ورضى أن يكون فى الجهة ما ليس بجسم وهذا فى نظره أقرب إلى العقل من قول من يقول أنه لا داخل العالم ولا خارجه.فان قبل العقل ذاك قبل هذا بطريق الأولى ، وان رد هذا رد ذاك بطريق الأولى (١) .

ونعتقد من جانبنا أن قياس ابن تيمية هذا ليس صحيحاً ، لأنه حكم على المعقول بأحكام الموهوم ، وليس هذا بغريب عليه ، فقد ارتضى أحكام الوهم وأقرها (٢) . وكل هذه المحاذير ناشئة من احترامه لمنهجه ، وأخــذه بظاهر النص ، وعدم اعترافه بالتأويل . ولا يمكن أن نعفيه فى هذا القول من التأثر بالكرامية قبله (٣) فانهم أثبتوا الجهة والمكان ، وقالوا أن الله جسم لا كالأجسام ، وليس دفاع ابن تيمية عنهم فى قولهم هذا إلا اعترافاً ضمنياً بهذا القول (٤) وهو هنا متسق تماماً مع مذهبه فى المعرفة والوجود ، كما أنه من ناحية أخرى متأثر بابن رشد فى دعواه أن الجهة أمر عدمى (٥) .

ولو كان ابن تيمية يريد السلامة حقاً — كما يدعى — لكان مرناً فى نظرته لنصوص الكتاب والسنة ولغتهما ، كما هو الشأن لدى السلف قبله ، وكما هو شأن المعتدلين من المؤولين ، من اتفاقهما على تنزيه الله سبحانه عن الجهة والمكان لأنهما من خصائص الأجسام ، كما أن لفظ « الفوق » الذى تمسك بظاهره يستعمل فى فوقية الرتبة والمكانة ، كما يستعمل فى الفوقية الحسية ، يقول الغزالى : « إن لفظ الفوق اسم مشترك يطلق لمعنيين ، أحدهما نسبة جسم إلى جسم ، بأن يكون أحدهما أعلى ، والآخر أسفل ، يعنى أن الأعلى من جانب رأس الأسفل ، وقد يطلق لفوقية الرتبة ، وبهذا المعنى

---

(١) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٥ .

(٣) د. على سامى النشار . نشأة الفكر ج ١ ص ٦٤١ .

(٤) وأوضح ما يؤيد هذا ، أن ابن تيمية يرد قول القائلين بتماثل الأجسام ، كما يصرح كثيراً بتوهين نفى الجسمية عن الله سبحانه ، وذلك بادعائه أنه لم ينطق به فى كتاب ولا سنة لا نفياً ولا اثباتاً ، وكذلك لم ينطق به أحد من الصحابة والتابعين وسائر الأئمة (انظر . منهاج السنة ج ١ ص ٢٤٢ ، والموافقة ج ١ ص ١٤٨ ، والفتاوى ج ٥ — ص ١٩٢ والرسالة التدمرية ص ٧٨) .

(٥) د. محمد خليل هراس . ابن تيمية السلفى ص ١٥٣ .

يقال : الخليفة فوق السلطان ، والسلطان فوق الوزير ، وكما يقال العلم فوق العلم ، والأول يستدعى جسما ينسب إلى الجسم ، والثانى لا يستدعيه ،فليعتقد المؤمن قطعاً أن الأول غير مراد ، وأنه على الله تعالى محال ، فانه من لوازم الأجسام أو لوازم أعراض الأجسام ، ثم يشير الغزالى إلى حقيقة هامة ، يتحقق باتباعها الاعتراف بعجز العقل عن الوصول إلى الحقائق المغيبة فيقول : « وإذا عرف نفى هذا المحال فلا عليه أن يعرف أنه لماذا أطلق ، وماذا أريد ، فقس على ما ذكرناه ما لم نذكره » (١) .

وتفسير الفوقية بالقهر مما اشتهر فى اللغة ، ومما يدل عليه السياق القرآنى ، كما فى قوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » فان الذوق يقتضى أن تفسر بهذا المعنى ، لأنه لما ذكر القاهر قبل لفظ « فوق » ظهر أن المراد بهذه الفوقية : الفوقية بمعنى القهر ، لا بمعنى الجهة ، لأن ذكر العبودية عند وصف الله تعالى بالفوقية يدل على أن المراد من تلك الفوقية فوقية السيادة والالهية (٢) .

٢ — رأى ابن تيمية فى الاستواء على العرش :

ولبيان رأى ابن تيمية فى هذه المسألة ، لابد من معرفة رأيه فى مفرداتها ، أى فى معنى العرش وفى معنى الاستواء :

(أ) العرش : لم يرض ابن تيمية تفسير الفلاسفة للعرش بأنه الفلك التاسع ، لأنه ليس لهم دليل على ذلك ، لا عقلى ولا شرعى . أما العقل فان أئمتهم مصرحون بأنه لم يقم عندهم دليل على أن الأفلاك تسعة فقط ، بل يجوز أن تكون أكثر ، وما لم يكن لهم دليل على ثبوته ، فهم لا يعلمون ثبوته ولا انتفاءه . وأما الشرع فقد أثبت العرش على أنه مباين لجميع المخلوقات . وأن نسبته إليها ليست كنسبة بعضها إلى البعض الآخر ، قال تعالى : « الذين

(١) الجام العوام ص ٥ .

(٢) الرازى . أساس التقديس ص ١٨٨ ، والآلوسى . روح المعانى ج ٣٠ ص ١٠٣ ، وقد ذكرت من قبل أدلة نفاة الجهة فليرجع إليها .

يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به » (١) .
كما أخبر أن عرشه كان على الماء قبل أن يخلق السموات والأرض ،
كما فى قوله تعالى « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة
أيام وكان عرشه على الماء » (٢) . كما وردت بعض الأحاديث
بمثل ذلك (٣) .

(ب) **الاستواء** : يطلق هذا اللفظ فى اللغة ويراد به معان هى :—

١ — الاعتدال من الاعوجاج ٢ — الاستقرار المادى ، كما يقال :
استوى الرجل على ظهر دابته ٣ — القصد كما فى قوله : ثم استوى إلى
السماء ٤ — الاستيلاء كما فى قول الشاعر .

ثم استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

٥ — انتهاء الشباب كما فى قوله تعالى « ولما بلغ أشده واستوى » (٤) .
وقولهم استوى الرجل . انتهى شبابه (٥) . فأى هذه المعانى لمادة الاستواء
يقصد ابن تيمية ؟ أو بمعنى آخر : ما توقف ابن تيمية من هذه المسألة ؟ .

الحق أن ابن تيمية يصرح بما لا مواربة فيه أن تعدد المعانى التى يدل عليها
لفظ الاستواء غير صحيح ، إذا قطع ذلك اللفظ عن الصلة ، وهذا ليس
جوهر المشكلة ، فانه صرح بأن هذا اللفظ تتعدد معانيه إذا وصل ، ولكن
الذى يصر عليه ابن تيمية أن فعل الاستواء إذا وصل بحرف الجر « على »
لم يحتمل إلا معنى واحداً ، وهو الاستقرار ، ولم يوجد فى القرآن الكريم
ولا فى لغة العرب إلا بهذا المعنى ، ثم ساق ابن تيمية الآيات « فاستوى على
سوقه » « استوت على الجودى » « لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة
ربكم إذا استويتم عليه » ، لكى يؤيد بها حقيقة ما ذهب إليه (٦) .

(١) غافر ٤٠ : ٧ .
(٢) هود ١١ : ٧ .
(٣) العرشية . جـ ١ ص ٢٦١ مجموعة الرسائل الكبرى .
(٤) القصص ٢٨ : ١٤ .
(٥) مختار الصحاح . ص ٣٢٤ .
(٦) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٨ .

ولم يكتف ابن تيمية بهذه الآيات ، بل ساق أيضاً بعض الأحاديث . فقال : « وقد أتى النبي صلى الله عليه وسلم بدابة ليركبها ، فلما وضع رجله فى المغرز قال ، بسم الله ، فلما استوى على ظهرها قال : الحمد لله » وذكر قول عبدالله بن عمر : « أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج ، فلما استوى على بعيره . . » ثم قال — ابن تيمية ، وهذا المعنى يتضمن شيئين : علوه على ما استوى عليه ، واعتداله أيضاً .

وهذا التظاهر بتفسير الاستواء بهذه الصورة المادية ، دليل واضح على أن ابن تيمية يريده فى حق الله ، وليس له هنا أن يقول : أن الاستواء فى حقه غير الاستواء فى حقنا ، كما هو الشأن فى الصفات الخبرية ، فان هذا الأصل لا ينفعه ، لأن الأمر هناك كان فى أمور معنوية ، أما هنا فقد صوره بالصورة المحسوسة التى لا تقبل التأويل .

وكان لزاماً عليه أن يرد قول الذين قالوا أن الاستواء بمعنى الاستيلاء فقال : إن قول الخليل بن أحمد :

ثم استوى بشر على العراق   من غير سيف ودم مهراق

هو من هذا الباب ، واستواء بشر على العراق هو استواؤه على كرسى ملكها ، ولم يرد بذلك مجرد الاستيلاء ، ولما كان عبد الملك الذى هو الخليفة قد استوى أيضاً على العراق وسائر مملكة الإسلام ، ولكان عمر ابن الخطاب قد استوى على العراق وخراسان والشام ومصر وسائر ما فتحه ، وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه استولى على اليمن وغيرها مما فتحه (١) .

ويبدو أن ابن تيمية قد استشعر أن هذا التفسير لم يؤد الغرض الذى يهدف إليه ، وهو تأكيد الاستواء بمعنى الاستقرار لا بمعنى الاستيلاء فقال : ومعلوم أنه لم يوجد فى كلام العرب استعمال الاستواء فى شىء من هذا ، وإنما قيل فيمن استوى بنفسه على بلد ، فانه مستو على سرير ملكه ، كما يقال : جلس فلان على السرير وقعد على التخت ومنه قوله « ورفع أبويه

---

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٩ .

على العرش وخروا له سجداً » (١) . وقوله « وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم » (٢) .

وكما لم يقبل تفسير الاستواء بالاستيلاء ، لم يقبل أيضاً تفسير الزمخشرى وغيره له بمعنى « الملك » ورأى أن ذلك دعوى مجردة ، لم يوجد لها شاهد من كلام العرب ولو قدر صحة هذا الاستعمال ، لكان باطلا فى استواء الله على العرش ؛ لأنه أخبر أنه خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش ، وهذا يقتضى أن العرش كان موجوداً قبل خلق السموات والأرض ، وهو مالك له من حين خلقه ، فكيف يكون الاستواء عليه مؤخراً عن خلق السموات والأرض ، وأيضاً فهو مالك لكل شيء ومستول عليه فكيف يخص العرش بالاستواء ؟ (٣) .

ولا يشك عاقل فى أن ابن تيمية قد سيطر عليه ظاهر اللغة ، بحيث قاده إلى هذا الموقف المتشدد ، وهذه الحجة التى ظنها تؤيد ما يذهب إليه ليست جديدة فقد سبقه بها أسلافه المتمسكون بالظاهر وعلى رأسهم «الدارمى» و « ابن خزيمة » وكان ينقصه أن يورد حجتهم فى رد الاستيلاء ، لأنه يشعر بالمغالبة والمنازعة ، وعلى كل حال فهما تظاهروا بالحجج فهى داحضة. ذلك لأن الأمر فيما يتعلق بتخصيص العرش بالاستيلاء فيه إشعار بأنه إذا كان سبحانه مستولياً على أعظم المخلوقات كان مستولياً على ما دونها بطريق الأولى (٤) ، وعلى فرض أن ابن تيمية كان يضمر حجة سلفه فى نفسه أو قالها فى مكان لم نطلع عليه ، فنقول له : إن ذلك ممنوع ؛ لأن الغالب لا يشعر به (٥) . ولأن ذلك فيه قياس للغائب على الشاهد ، لأنه قول بتساوى المتغالبين فى الحقيقة وهذا مناف للمنهج الذى ارتضيته .

على أنا نسائل ابن تيمية : لو سلمنا جدلا عدم تفسير الاستواء بالاستيلاء ، وفسرناه بالاستقرار كما ترى لما يلزم على ذلك من

---

(١) سورة يوسف ١٢ : ١٠ .
(٢) سورة النمل ٢٧ : ٢٣ .
(٣) تفسير سورة الاخلاص ص ١١٠ .
(٤) المواقف جـ ٨ ص ١١٠ .
(٥) نفس المصدر .

المحال الذى تصورته ، أفلا يشعر تفسيرك الظاهرى للآية بنفس ما هربت إن لم يكن أشنع ؟ ذلك لأن الاستقرار على الشىء يشعر بأن المستقر لم يكن كذلك حتى استقر على ذلك الشىء ، وهذا يستلزم التغير فى ذاته ، لأن فعل الاستقرار قائم به ، وهذا أيضاً قياس للغائب على الشاهد وهو خرق للمنهج الذى ارتضيته . وليس قيام الحوادث بذاته تعالى مما يزعج ابن تيمية خلافاً للمعتدلين من المتكلمين . لأنه أقره (١) ، وليس صحيحاً فى نظره أن يكون ما قام به الحوادث حادثاً فلم يلتزمه (٢) ، وأصبح تنزيهه الذى يدعيه خليطاً من كرامية وسالمية ، وما كان أغناه عن كل هذه الشناعات لو اتبع طريق العقلاء من أهل السنة وخاصة « الإمام الأشعرى » حيث قرر أن الاستواء مما لا يجوز التعويل فيه على ظاهر النص ، وأن الحق فيه التوقف مع القطع بأنه ليس كاستواء الأجسام (٣) .

وبعد هذا التفسير الذى رأيناه ، أيصح أن يسلم لابن تيمية أن الاستواء فى حقه تعالى ليس كالاستواء فى حقنا ، حتى لا يقال عنه أنه يقول صراحة بالجسمية ؟ وهل حجته كافية فى ذلك ، وهى أنه سبحانه يستقر على العرش مع عدم احتياجه إليه ، بخلاف استقرار المخلوقين ، فانهم فى حاجة إلى ما يستقرون عليه ؟ ، وهل بعد هذا التمسك الشديد بهذا التفسير ، يستقيم كلامه فى نفى كيفية الاستقرار ؟ وهل قاعدته التى اعتمد عليها فى هذا الغلو — وهى أن الاشتراك فى الاسم لا يعنى الاشتراك فى الحقيقة — تطرد هنا بعد أن حصر الاستواء فى الاستقرار ؟ وهل هذا هو الاستواء الذى عناه السلف ، كما يشعر به كلام ربيعة ومالك ابن أنس « الاستواء معلوم والكيف

---

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٢٢٤ .
(٢) موافقة ج ٢ ص ١١٢ .
(٣) المواقف ج ٨ ص ١١٠ .

مجهول ... » ؟ (١) . الإجابة التى تطمئن إليها نفسى على كل هذه الأسئلة هى النفى المطلق ، وبهذا تصبح دعواه إحياء السلفية مما يتوقف العقل فى قبولها .

وإذا كان ابن تيمية قد نال بهذا الخروج عن حد المعقول مكانة ممتازة لدى بعض العلماء المعاصرين له وخاصة (ابن قيم الجوزية) كما سنبين بعد ، وادعى أنه وارث علم السلف ، وأنه خاتمة العلماء المحققين ، أفيصح هذا الحكم عليه من أناس يدعون الحرية والحيدة فى البحث ؟ أعتقد لا ، وكان الإنصاف العلمى يقتضيهم أن يقولوا فى ابن تيمية ما له وما عليه . .

وأخص من بين الذين كتبوا عنه مؤخراً رجلين من الذين يحملون شهادات جامعية عالية أحدهما المرحوم الدكتور محمد يوسف موسى ، والآخر الدكتور محمد خليل هراس . أما الأول فقد حاول — جاهداً — أن يثبت أن ابن تيمية ينهج طريق السلف ، رغم أنه وضع يده على بعض الإشكالات الواضحة التى يتوقف العقل فى قبولها ، يقول فى ذلك : « ولكن لنا ولغيرنا أن يتساءل : ما حقيقة أو كيفية استواء الله تعالى على العرش ،

---

(١) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٦٢ ، وينظر بالتفصيل : العقيدة الحموية جـ ١ ص ٤٤٨ ن مجموعة الرسائل الكبرى وقد ذكر له السبكى فى السيف الصقيل كتاباً يسمى « العرش » ويبدو أنه غير الرسالة العرشية التى ذكرناها من قبل ، ويعلق على هذا الكتاب بأنه من أقبح كتبه ، ولما وقف عليه الشيخ أبو حيان ما زال يلعنه حتى مات ، بعد أن كان يعظمه ، ويذكر الكوثرى فى تعليقه على هذا الكتاب قول أبى حيان فى تفسير قوله تعالى « وسع كرسيه السموات والأرض » . « وقد قرأت فى كتاب لأحمد بن تيمية هذا الذى عاصرناه ، وهو بخطه سماه كتاب « العرش » ان الله يجلس على الكرسى وقد أخلى مكاناً يقعد معه فيه رسوله ، تحيل عليه محمد بن على ابن عبد الرحمن ، وكان من تحيله أنه ظهر أنه داعية له ، ، حتى أخذ منه الكتاب وقرأنا ذلك فيه ». ولو صح هذا الكلام لكان ابن تيمية قائلا بالاستواء المادى صراحة ، ولكن هذا الكلام يحتاج إلى تحقيق لا يحتمله هذا التعليق وقد رجعت إلى مادة « ابن تيمية » فى دائرة المعارف الاسلامية ، فلم أجد لهذا الكتاب ذكراً ، بين كتبه المذكورة فيها ولكن المؤلف أشار إلى أن كتبه تبلغ الخمسمائة ، ولم يذكر سوى أربعة وستين مؤلفاً ، ما بين كتاب كبير ورسالة صغيرة ، رغم أنه رجع إلى أعلام المؤرخين أمثال الذهبى والسبكى فان صح كلام أبى حيان يكون هذا الكتاب ضمن الكتب التى لم تعرف بعد .

(انظر . السبكى . السيف الصقيل ص ٨٥ .) .

(دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن تيمية ص ٢٣٥ المجلد الرابع ط كتاب الشعب) .

وكيف يكون فى السماء وتعرج الأشياء وتنزل من عنده ؟ وذلك ما يشعر بالتجسيم أو التشبيه على الأقل ، فهلا يجب تأويل هذه الآيات والأحاديث على أى نحو من أنحاء التأويل ، أى بما يدل على أن المراد بالعلو فيها هو علوه تعالى فى المكانة مثلا ؟ .

وقد كان عليه بعد هذا أن يبين رأيه فى حيدة تامة ، بعد أن فهم أن ابن تيمية يفسر الاستواء بالاستقرار ، ولكنه كان مقرراً لرأى ابن تيمية فقط ، بل ومستحسناً لخروجه من هذا الإشكال ، فقال : « هنا يورد ابن تيمية أن هذا التأويل المجازى لا يمكن القول به » (فانه معلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز فلا بد أن يقرن بخطابه ما يدل على إرادة المعنى المجازى ، فاذا كان الرسول المبلغ الأمين ، الذى بين للناس ما نزل إليهم ، يعلم أن المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضاه ، كان عليه أن يقرن بخطابه ما يصرف القلوب عن فهم المعنى الذى لم يرد ، ولا سيما إذا كان باطلا لا يجوز اعتقاده فى الله) (١) ، ثم يقول الدكتور بعد ذلك ، ونجد الشيخ سلفياً تماماً فى الاستدلال على سائر العقائد الأخرى مثل أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وأنه تعالى تكلم به حقيقة ... الخ » .

وكأنى به قد أقر — بعد تعقيبه الأخير — أن السلف كانوا يقولون بالاستواء المادى على حسب تفسير ابن تيمية له ، حتى يصحح نسبته إليهم ، وكأنه من ناحية أخرى قد حرمهم من نعمة الذوق الأدبى والبلاغى الذى تحتويه آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول العظيم ، فلم يدركوا بذوقهم أن قرائن الحال تقوم مقام قرائن المقال ، إذا كان ظاهر النص مشكلا ، وكأنه قد وافق ابن تيمية على هذا التصور الخاطىء فى أن تتحول مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أستاذ من أساتذة البلاغة ، فيبين للمخاطبين حقيقة الكلام ومجازه (١) . ثم لا أدرى — بعد ذلك كيف تكون أحكام الدكتور النهائية فى مسألة من المسائل ، قبل أن يلم بأطراف الموضوع من

(١) د. محمد يوسف موسى . ابن تيمية ص ١٥٤ ، وما بين القوسين الكبيرين هو كلام ابن تيمية .

(٢) انظر بالتفصيل رد الغزالى على هذه المسألة فى إلجام العوام ص ٢٩ .

جميع جوانبه ؟ إن ابن تيمية الذى لم يعتبر القرينة الحالية هنا ، قد اعتبرها فى مقام آخر ، ليس هذا أقل شأناً منه ، يقول فى تفسير معية الله سبحانه للرسول صلى الله عليه وسلم وصاحبه فى الغار : « ولما قال النبى صلى الله عليه وسلم لصاحبه فى الغار (لا تحزن إن الله معنا) كان هذا أيضاً حقاً على ظاهره ، ودلت الحال على أن حكم هذه المعية هنا : معية الاطلاع والنصر والتأييد ، وكذلك قوله « إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون » (١) . فكأن ابن تيمية يقر التأويل فى مقام ولا يقره فى آخر ، وهذا خرق لمنهجه الصارم فى الأخذ بظاهر اللغة ، وإذا كان قد أقر فكرة النظر إلى كل مقام بحسبه فى مسألة التأويل ، فلماذا لم يطبقها فى مسألة الاستواء ؟ . اللهم إن هذا هو الاضطراب فى المنهج الذى لم يتنبه إليه الدكتور موسى .

وأما الدكتور هراس ، فقد عاش مع ابن تيمية عيشة أنس ومحبة ، وأخرج عنه بحثه « ابن تيمية السلفى » وكأنه لم يكتف بهذا البحث الخاص ، فحاول فى شرح القصيدة النونية لابن قيم الجوزية أن يبين الصلة بين التلميذ والأستاذ ، ويقر التلميذ على مدح أستاذه فى القول بالجهة والمكان ، وتكفير الخصوم من نفاتهما (٢) . وقد وضع الشيخ هراس يده على بعض المسائل التى تشجب ابن تيمية بالكرامية (٣) . بل والفلاسفة (٤) . ومع ذلك يرى أنه لم يأت الزمان بنظيره فى الجمع بين المعقول والمنقول ونصرة مذهب السلف (٥) . بل ويطالب بأن تقرر كتبه للتدريس فى الأزهر وكذلك كتب تلميذه ابن قيم الجوزية ، لأن هذه الكتب فى نظره توحى بالتجديد والابتكار . (٦) . ولا شك أن الشيخ هراس قد راقه منهج ابن تيمية ، الذى يدعى فيه الإثبات مع نفى المماثلة ، وقد بينا فيما مضى أن هذه القاعدة ليست مطردة .

---

(١) ابن تيمية . العقيدة الحموية ص ٤٦٦ ج ١ مجموعة الرسائل الكبرى .
(٢) شرح القصيدة النونية ص ٥٣٣ .
(٣) هراس . ابن تيمية السلفى ص ١٣٤ .
(٤) نفس المصدر .
(٥) هراس . ابن تيمية السلفى ص ١٩٤ .
(٦) نفس المصدر ص ١٩٩ .

وفى مقابلة موقف هذين العالمين كان هناك موقف ممتاز لباحث آخر هو الشيخ محمد أبو زهرة، فقد ساق كلام ابن تيمية فى هذا المقام، ثم علق عليه بقوله «ولا تتسع عقولنا لإدراك الجمع بين الاشارة الحسية والأصابع والاقرار بأنه فى السماء، وأنه يستوى على العرش، وبين التنزيه المطلق عن الجسمية للحوادث» (١). وهذا موقف أرتضيه كل الرضا، لأنه مما تطمئن إليه نفس الذى يريد السلامة لدينه، وإذا كان عقل ابن تيمية قد وسع أن يكون الله مستوياً على عرشه بالمعنى الذى قرره ويشار إليه بالاشارة الحسية، ومع ذلك ليس جسما، فأين العقول التى تفهم ذلك أو تتسع له؟. إنه يرفض الفهم الخاص لقضايا العقيدة إذا كان يتعارض مع ظاهر اللغة، ويخص من بين هذه الطوائف جميعاً بعض الصوفية أمثال ابن عربى وابن سبعين، فكيف يسيغ لنفسه أن يفهم الاستواء على معنى خاص — وهو الاستقرار ثم يحمل على خصومه تلك الحملات الشنيعة التى توشك أن تنفى الاسلام عنهم ان لم تنفه صراحة؟ (٢).

ولا أطيل فى هذا المقام بعد هذا الذى ذكرته، رغم أن المقام يحتمل أكثر منه، ولما كنت قد أخذت على نفسى ألا أناقش ابن تيمية إلا من خلال ما كتبه، فقد ضربت صفحا عن كلام خصومه منذ زمانه حتى وقتنا هذا، وخاصة أبو حيان الأندلسى، وتقى الدين الحصنى والشيخ زاهد الكوثرى، وأنتقل إلى بيان موقف ابن تيمية من النزول.

٣ — رأى ابن تيمية فى النزول:

لم يرد ذكر النزول فى القرآن الكريم، وإنما وردت به السنة، ونص حديث النزول كما ذكر صحيح البخارى رواية أبى هريرة «يتنزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، يقول من يدعونى فأستجيب له من يسألنى فأعطيه، ومن يستغفرنى فأغفر له»(٣)

---

(١) أبو زهرة. ابن تيمية ٢٧٠.

(٢) انظر على الأخص. رسالة فى تحقيق الشكر. ص ١٠٤ نشرت أخيراً ضمن مجموعة بعنوان جامع الرسائل لابن تيمية تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم.

(٣) صحيح البخارى ج ٤ ص ١٠١.

وقد ذكر ابن تيمية فى كتابه « شرح حديث النزول » أن هذا الحديث مما اشتملت عليه كتب الاسلام التى تقرأ فى المحالس الخاصة والعامة ، كصحيحى البخارى ومسلم ، وموطأ مالك ، ومسند الامام أحمد ، وسنن أبى داود والترمذى والنسائى ، وأمثال ذلك من كتب المسلمين » (١) .

ولكن ابن تيمية لم يبين لنا درجة الحديث من حيث الصحة وما دونها وهذه خطوة أولى لمن يريد أن يبنى على الحديث حكماً عقدياً ، وليس اشتمال كتب السنة على هذا الحديث مبرراً لكونه صحيحاً ، فليس كل مشهور بصحيح ، ولقد بين الذهبى فى كتابه « العلو » أن اسحق ابن يحيى — أحد رواة هذا الحديث — ضعيف لم يدرك جد أبيه (٢) . ولا أدرى من أين جاء الشيخ هراس بهذا القول الغريب وهو أن الذهبى يقول : ان اسناده قوى ، بل يدعى أن أحاديث النزول متوافرة ، تفيد القطع ، على الرغم من أنه قد أحال على الكتاب المذكور ؟ (٣) .

وعلى كل حال فلن نناقش ابن تيمية على اعتبار أن الحديث ضعيف ، ولكننا سنفرض أنه صحيح ونناقشه على هذا الأساس . وسنذكر أولا معانى النزول فى اللغة ، ثم نذكر أى المعانى يقصد ابن تيمية ، ثم بعد ذلك نذكر أدلة النفاة ، وكيفية رد ابن تيمية عليها ، ثم نذكر رأينا أخيراً .

(أ) معانى النزول فى اللغة :

جاء فى المختار : (النزل) بوزن القفل ما يهيأ للنزيل والجمع الأنزال ويستعمل أيضاً بمعنى « الريع » و (النزل) بفتحتين وبالفتح والكسر « المنهل » و « الدار » والمنزلة مثله وتستعمل أيضاً فى « المرتبة » و (المنزل) بضم وفتح « الانزال » و (المنزل) بفتحتين « النزول » وهو الحلول ، تقول

---

(١) ابن تيمية . شرح حديث النزول ص ٣ .

(٢) الذهبى . العلو ص ٥٣ .

(٣) هراس . ابن تيمية السلفى ص ١٥٤ .

نزل ينزل نزولا ومنزلا وأنزله غيره واستنزله بمعنى . (التنزيل) « الترتيب» و(التنزيل) « النزول فى مهلة » (١) .

ومن هذه المعانى التى تؤخذ من مادة النزول يتبين لنا أن الفعل يدل على الحلول ، ودلالة هذه المادة على ذلك من قبيل الدلالة الحقيقية ، واستعمالها فى غير ذلك يكون على سبيل المجاز لا الحقيقة .

طبق ابن تيمية هنا أيضاً قاعدة الاثبات مع نفى المماثلة ، فأثبت النزول بمعناه الحقيقى وهو الهبوط من أعلى إلى أسفل وهو المقابل للصعود (٢) . ثم قايس بين اطلاق هذا الفعل على الحق — سبحانه — وبين بقية الأفعال القائمة به ، كالاستواء والتكلم والخلق ، ثم أنكر أن تكون كيفيات هذه الأفعال فى حق الله سبحانه مثل كيفياتها فى حق خلقه ، وهذا الكلام مسلم له لو لم يقل أن هذه الأفعال تفسر بمعناها الحقيقى ، يقول ابن تيمية : « إذا قال لك السائل كيف ينزل أو كيف يستوى أو كيف يعلم ، أو كيف يتكلم ويقدر ويخلق ؟ فقل له : كيف هو فى نفسه ؟ فاذا قال أنا لا أعلم كيفية ذاته ، فقل له : وأنا لا أعلم كيفية صفاته ، فان العلم بكيفية الصفة يتبع العلم بكيفية الموصوف » (٣) .

وهذا الكلام فيه تفريق بين حقيقة الفعل وكيفيته ، وهذا ما خالف فيه ابن تيمية المعقول، وفى تقديرى أنه لا فرق بينهما (٤) . وإنما هـــذه ذريعة اختلقها حتى يستقيم كلامه . ويتحقق مبدؤه فى الاثبات مع نفى الكيفية .

ولننظر الآن إلى صريح كلامه فى حقيقة فعل النزول . يقول ابن تيمية : « النزول فى كتاب الله عز وجل ثلاثة أنواع : نزول مقيد بأنه منه ، ونزول

---

(١) مختار الصحاح ص ٦٨٠ .

(٢) جاء فى شرح العقيدة الأصفهانية ما يدل على أن ابن تيمية قد ارتضى قول الدارمى بأن الله يتحرك ويهبط كيف شاء ويرتفع إذا شاء ، ويقوم ويجلس ، لأن ذلك أمارة ما بين الحى والميت ، ويعقب على هذا الكلام بقوله :«قلت وكلام أهل الحديث والسنة فى هذا الأصل كثير جداً » (ص ٣٨ — ٤٠) .

(٣) شرح حديث النزول ص ١١ .

(٤) من حيث أن الفعل يفيد الحدث ، وهو يشعر بالكيفية ، ومصدر الفعل قد يفيد الحقيقة غير مكيفة فاذا وصف دل الوصف على كيفية الفعل . كما يقال : نزل نزولا فاذا وصف النزول بالبطء أو السرعة كان توضيحاً للكيفية التى استشعرت من الحدث .

مقيد بأنه من السماء ، ونزول غير مقيد لا بهذا ولا بهذا . والنوع الثانى هو المراد هنا ، وفيه يقول ابن تيمية : « وأما النزول المقيد بالسماء فكقوله وأنزلنا من السماء ، وقوله ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده » ويفسره بأنه الهبوط من الأعلى إلى الأسفل ، ومما يبين هذا فى نظره أنه لم يستعمل فيما خلق من السفليات ، وإنما استعمل فيما يخلق فى محل عال وأنزل من ذلك المحل ، ولم يرد فى القرآن والسنة لفظ : نزول إلا وفيه معنى هذا النزول ، ولا تعرف العرب نزولا إلا بهذا المعنى ، ولو أراد الله بالنزول غير هذا المعنى لكان خطابا بغير لغة العرب ، ثم يكون ذلك استعمالا للفظ فى غير معناه بلا بيان ، وهذا لا يجوز (١) .

من هذا يتبين لنا أن ابن تيمية اختار النزول بمعنى الهبوط من محل والحلول بمحل آخر ، (٢) ولقد ساق لتدعيم فكرته هذه كثيراً من الأمثلة التى ظنها تؤيد ما يذهب إليه ، كما فسر بعض النصوص تبعاً لهذا الفهم لمعنى النزول .

(ج) أدلة نفاة النزول الحقيقى :

نختار من بين أدلة النفاة دليلين ساقهما الرازى فى كتابه « أساس التقديس » نرى أنهما أقوى الأدلة التى ساقها فى هذا المقام .

أحدهما : أن القوم رأوا أن كل سماء فى مقابلة السماء التى فوقها كقطرة فى بحر ، وكدرهم فى مفازة ، ثم كل السموات فى مقابلة الكرسى كقطرة فى البحر ، والكرسى فى مقابلة العرش كذلك ، ثم يقولون إن العرش مملوء منه ، والكرسى موضع قدمه ، فاذا نزل إلى السماء الدنيا — وهى فى غاية الصغر بالنسبة إلى ذلك الجسم العظيم — فاما أن يقال إن أجزاء ذلك الجسم العظيم يدخل بعضها فى بعض ، وذلك يوجب القول بأن تلك الأجزاء قابلة للتمزق والتفرق ، ويوجب القول أيضاً بتداخل الأجزاء بعضها فى بعض ،

---

(١) التبيان فى نزول القرآن ص ٢٢٣ ج ١ مجموعة الرسائل الكبرى ، وشرح العقيدة الأصفهانية ص ٣٨ .

(٢) لعل الشيخ هراس يراجع نفسه بعد أن بينا المصادر التى يصرح فيها ابن تيمية بالنزول على سبيل الانتقال والحركة ، وهذه المصادر هى التى كانت تعوزه أثناء بحثه (انظر .هراس: ابن تيمية السلفى ص ١٥٦) .

واما أن يقال ان تلك الأجزاء بليت عند النزول إلى السماء الدنيا ، وذلك قول بأنه قابل للعدم والوجود ، وذلك مما لا يقوله عاقل فى صفة الله تعالى ، فيثبت بهذا البرهان القاهر أن القول بالنزول على الوجه الذى قالوه باطل»(١)

وكلام الرازى هنا موجه إلى الذين يرون أن الله جسم — ويخص هنا الكرامية — كما أنه فى نفس الوقت ألزم لأولئك الذين يقولون بالجهة والمكان والنزول ، بالقول بالجسمية ، وينطبق هذا الكلام على موقف ابن تيمية من هذه الحقائق الثلاث .

ومفهوم كلام الرازى أنه يلزم على القول بالنزول الحقيقى محال ، هو تداخل ما لا يتناهى فيما يتناهى ، وهذا يلزم منه إما تناهى مالا تناهى واما لا تناهى ما يتناهى وكلاهما باطل .

ثانيهما: أنه قام الدليل على أن العالم كروى الشكل ، فاذا كان كذلك وجب القطع بأنه أبداً يكون الحاصل فى أحد نصفى الكرة هو الليل ، وفى النصف الآخر هو النهار ، فاذا وجب نزوله إلى السماء الدنيا فى الليل — وقد دللنا على أن الليل حاصل أبداً — فهذا يقتضى أن يبقى أبداً فى السماء الدنيا ، إلا أنه يستدير على ظهر الفلك بحسب استدارته ، وبحسب انتقال الليل من جانب من الأرض إلى جانب آخر ، ولو جاز أن يكون الشىء المستدير مع الفلك أبداً إلها للعالم ، فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الفلك ومعلوم أن ذلك لا يقوله عاقل » (٢) .

ومع تقديرنا أن الذين قالوا بالنزول الحقيقى لم تدر بخلدهم هذه الأشياء التى ألزمهم الرازى إياها — على اعتبار أنهم يرون أن ذلك من خصائص الأجسام المادية (٣) . إلا أن هذا لازم الكلام لتفسير النزول بالمعنى الذى قالوه ، ولو أمسك القوم عن هذا التفسير ، لما لجأوا إلى هذه المكابرة التى تخالف صريح العقل .

---

(١) أساس التقديس ص ١٠٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ . ويرى الرازى أن النزول يستعمل فى غير الانتقال ، وقد ساق بعض الآيات مستخلصاً منها هذه الفكرة ، وهذا الكلام على فرض صحة الحديث .أما درجته الحقيقية من حيث الصحة وعدمها ، فهى فى نظره دون الصحة ، فلم يخرج الحديث عن كونه حديث آحاد . وقد بينا فى صلب البحث قول الذهبى فى أحد رواته .

(٣) ابن تيمية . تفسير سورة الإخلاص ص ٩١ .

(د) رد ابن تيمية على أدلة النفاة :

لم يعبأ ابن تيمية — كعادته — بهذه الالزامات التى وجهها الرازى — كممثل للنفاة — إلى القائلين بالنزول الحقيقى ، وقد طبق هنا أيضاً قاعدة الاثبات مع نفى المماثلة ، ولما كان تصور الصعود والهبوط دون ظهور آثاره بعيداً عن تصور الذهن،فقد حاول ابن تيمية أن يقايس بين صعود البارى وتحركه دون ظهور آثاره ، وبين الروح ، يقول فى ذلك : « والناس لما لم يشهدوا لها نظيراً عسر عليهم التعبير عن حقيقتها وهذا تنبيه لهم على رب العالمين ، حيث لم يعرفوا حقيقته ، ولا تصوروا كيف هو سبحانه وتعالى ، وأن ما يضاف إليه من صفاته هو على ما يليق بجلاله ، فان الروح التى هى بعض عبيده توصف بأنها تعرج إذا نام الانسان ، وتسجد تحت العرش ، وهى مع هذا فى بدن صاحبها لم تفارقه بالكلية ، والانسان فى نومه يحس بتصرفات روحه تصرفات تؤثر فى بدنه ، فهذا الصعود الذى توصف به الروح لا يماثل صعود المشهودات ، فانها إذا صعدت إلى مكان فارقت الأول بالكلية ، وحركتها إلى العلو حركة انتقال من مكان إلى مكان وحركة الروح بعروجها وسجودها ليست كذلك ، فالرب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة ، وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج ، وأنه كلم موسى فى الوادى الأيمن فى البقعة المباركة من الشجرة ، وأنه استوى إلى السماء وهى دخان ، فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً ، لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة ، حتى يقال أن ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر » (١) .

ولما كان القول بخلو العرش بعد النزول واردا على ابن تيمية ، فقد حاول — جاهداً — أن يرد هذا القول بكلام غير مقنع ، لأن فيه إلزام الخصم بنفس الدعوى التى هى محل النزاع ، وهذا لم يقل به عاقل (٢) . ثم

---

(١) نفس المصدر ص ٩٢ .

(٢) شرح حديث النزول ص ٤٠ ، ٤١ .

رد ابن تيمية قول الذين يرون أن النزول هو نزول أمره أو نزول ملك ، بأدلة جدلية وليست برهانية ثم وجه الآيات التى يستعمل فيها النزول لغير الانتقال توجيهاً يتفق مع فهمه الخاص (١) .

ولا نشك فى أن ابن تيمية قد اطلع على أدلة الرازى كلها ، ولم يكن رده عليها إلا تمسكاً بمبدئه العام ، وليس هذا فى تقديرى بالرد العلمى ، وقد يكون له رد لم نطلع عليه ، ولا سيما أن كتابه « تأسيس التقديس » موجه إلى الرازى أساساً ، وعلى كل حال ، فلوازم الرازى ما زالت قائمة ، وليست ردود ابن تيمية التى ذكرها فى كتبه التى بين أيدينا إلا هروباً من الردود العلمية البرهانية .

تعقيب :

تمثل هذه المسائل الثلاث — الجهة والمكان والنزول بتفسيراتها اللغوية كما يرى ابن تيمية — الاعتراف الضمنى بأن الله جسم — وليس لابن تيمية أن يرد هذا القول لأن فى ذلك خروجاً عن المعقول ، وليس يهمنا بعد هذا ما صرح به ابن بطوطة من أن ابن تيمية قال صراحة «إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولى هذا » (١) . كما أنه لا يجدى نفعاً ما قيل أن ابن تيمية كان محبوساً فى الوقت الذى اتهم فيه بهذا القول ، (٢) طالما أن نصوصه الصريحة بين أيدينا ، وأن لوازمها ظاهرة بينة لا تقبل الاحتمال .

ولا أدرى كيف ساغ لابن تيمية — وهو الذى يدعى إحياء المذهب السلفى — أن تتحول العقيدة إلى معنى جامد ، وهو يعلم تماماً أن من يريد تحقق الانتساب إليهم لم يكونوا كذلك ؟ (٣) . ألم يكن الأجدى للعقيدة أن تحفظ عن هذا اللغو الذى قد يطفىء نورها من القلوب ، وأن ينظر إلى المشكلة بنظر الايمان والتسليم لا بنظر التفسير الظاهرى ؟ . لقد كان الغزالى

---

(١) نفس المصدر صفحات ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٨ ، والتبيان فى نزول القرآن ص ٢٢٠ ج ١ ، مجموعة الرسائل الكبرى .

(١) مهذب رحلة ابن بطوطة ص ٧٧ .

(٢) هراس . ابن تيمية السلفى ص ١٥٧ .

(٣) كما يعترف فى أكثر كتبه بأن السلف لم يتكلموا فى الجهة والمكان والجسم ، لا نفياً ولا اثباتاً .

متشربا لروح الاسلام الصحيح حين قرر أن هذا الحديث — حديث النزول — سيق لنهاية الترغيب فى قيام الليل ، وله تأثير عظيم فى تحريك الدواعى للتهجد الذى هو أفضل العبادات (١) . ولم يأخذ من هذا الحديث حكماً عقدياً كما فعل ابن تيمية ، الأمر الذى يخول للباحث أن يقول فى اطمئنان : أن موقف ابن تيمية ومن على شاكلته ، يسقط الحواجز بينهم وبين الذين يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، ثم بعد ذلك ينكرون التأويل .

وإلى هنا أحسبنى قد انتهيت من تطبيق منهج ابن تيمية على مسائل ثلاث ، تكون فى مجموعها موقفه من قضية التجسيم ، وهى قضية مأخوذة من لازم كلامه كما قررنا ، وسنرى عند دراستنا لموقف ابن تيمية من المدارس الأخرى ما قد يلقى على هذه القضية ضوءاً أكثر . والآن نعقد موازنة سريعة بين منهج ابن تيمية ومنهج السلف كما يمثله الامام أحمد .

---

(١) الغزالى . الجام العوام ص ١٥ .

« الفصـــل الثـــانى »

(العلاقة بين منهج ابن تيمية ومنهج الإمام أحمد)

تبين لنا من خلال عرضنا لمنهج ابن تيمية أنه يأخذ بظاهر النص المشكل بحسب المعنى الذى وضع له فى اللغة ، ويعتبر ذلك هو التأويل ، كما تبين لنا فى تطبيقنا لهذا المنهج على بعض مسائل العقيدة أنه أوقف ابن تيمية أمام إلزامات لم يستطع أن يجيب عنها إلا بترديد دعواه — وهو الأخذ بظاهر النص — الأمر الذى يخول للباحث المنصف أن يقول إن ابن تيمية لم يكن ممثلا حقيقياً لمذهب السلف ، بل كان مدعيا ، كما لم يكن بالضرورة ممثلا لمذهب الامام أحمد ، لأن منهج الإمام أحمد كما عرفنا — كان يقف من مشكل النص موقف المفوض ، الذى يرى أن وراء الظاهر معنى يعلمه الله ، وغاية الذى يريد السلامة لدينه أن يقرأ هذه النصوص كما جاءت دون أن يتعرض لها ، لا بتأويل ولا باثبات حقيقتها .

ولقد حاول ابن تيمية — جاهداً — أن يجذب نصوص السلف (١) ومنهم الامام أحمد إلى فهمه الخاص . وظهر هذا بوضوح فى النقاط الآتية : —

(ا) الدعوى بأن السلف — وخاصة الصحابة — قد فهموا ألفاظ القرآن ومعانيه .

(ب) الدعوى بأن القرآن لا يمكن أن يشتمل على ما لا يفهم .

(ج) الدعوى بأن بعض الألفاظ المتعلقة بالعقيدة لو لم يكن مراداً بها المعنى الظاهر لكان على الرسول أن يبينها .

(د) اعتماده كثيراً على أقوال الغلاة أمثال الدارمى وابن خزيمة وغيرهما .

(ه) رده على بعض الذين دافعوا عن حقيقة المذهب السلفى ممثلا فى منهج الإمام أحمد مثل ابن الجوزى والعز بن عبد السلام .

---

(١) انظر مثلا فهمه لمعنى قول ربيعة ومالك « الاستواء معلوم والكيف مجهول . . الخ » فى تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٨ وكذلك ما قاله عن ابن الماجشون وأحمد بن حنبل فى تفريقهم بين العلم بالحقيقة والعلم بالكيفية .

ومضمون النقاط الثلاث الأولى تطويعه بعض النصوص لفهمه الخاص ، حتى يتحقق له صحة دعوى إحياء المذهب السلفى ، ومضمون النقطتين الأخيرتين تأييداً لهذا الفهم الخاص ، ولما كنا قد أشرنا إلى أن دعاواه الأولى غير مسلمة ، فاننا لن نعود إلى مناقشة فيها ، ولما كنا أيضاً قد أشرنا إلى بعض الخارجين على سلفية الإمام أحمد فاننا نرى أن الأخذ بأقوالهم استشهاداً أو استئناساً هو خروج على مذهب السلف عموماً ، كما أن الرد على من خطأهم هو تأكيد لهذا الخروج ، لذا سنعمد إلى بعض المواقف التى أخذ فيها ابن تيمية بأقوال هؤلاء الغلاة فنبينها ، ثم بعد ذلك نعرف وجهة نظره فى تخطئة من خطأهم ، وببيان هاتين النقطتين تتضح العلاقة بين منهج ابن تيمية وبين منهج الامام أحمد خاصة ، والسلف على وجه العموم .

النقطة الأولى :

لن نتكلم فى هذه النقطة كثيراً رغم ما بين أيدينا من النصوص المتعددة التى تربط بين رأى ابن تيمية وآراء بعض المتطرفين الذين ذكرناهم من قبل ،وذلك فى أكثر مسائل العقيدة ، لا سيما المسائل الثلاث التى ذكرناها . من ذلك إيراده حديث القبض والبسط الذى استند عليه كل من الدارمى وابن منده وابنخزيمة فى إثبات القبضة لله ، ويرى أن هؤلاء ممن لا يتطاول إلى مرتبتهم فى الحديث (١) وقد لاننازعه فى هذا ، وإنما النزاع فى كيفية توجيههم للأحاديث المشكلة ، بما يدل على أن هؤلاء ليس لهم من علم الدراية ما يساوق علمهم بالرواية . ومن ذلك أيضاً ما نقله عن بعض المتطرفين فى إثبات عموم المشيئة لله ، حتى قالوا « إن شاء وسعه أدنى شىء » وإن لم يشأ لم يسعه شىء (٢) ، وهذا القول شديد الصلة بما قاله الدارمى مما نقلناه عنه فيما مضى ، وهو أن الله لو شاء أن يستقر على ظهر بعوضة لفعل ، ولقد ظن هؤلاء جميعاً أن هذا القول فيه مدح للحق سبحانه ، وفى تصورى أنهم مخطئون فليس إثبات عموم المشيئة يستلزم هذا القول الذى يأبى الذوق إطلاقه على الإنسان فضلا عن رب العالمين .

---

(١) شرح حديث النزول ص ١٣٢ .

(٢) نفس المصـــدر ص ١٣٤ .

ويوم تتحول العقيدة إلى هذه المعانى ، فلن يكون هناك محل للتنزيه ، ويمكن أن يقاس على كلامهم هذا أن يطلق على الحق – سبحانه – وصفاً هو محل المؤاخذة لدى عباده ، لأن مشيئتهم محدودة .

ومن الأشياء التى جاء ذكرها لدى ابن تيمية حديث الأوعال (١) ، وقد سبقه إلى الأخذ به الدارمى وابن خزيمة وغيرهما ، وقد بينا من قبل أن فى بعض رواة هذا الحديث مقالا ، كما ذكر قول نعيم بن حماد والدارمى وابن خزيمة بأن الحى لا يكون إلا فعالا ، ولا يكون إلا متحركاً (٢) ، ومن ذلك أيضاً ما نقله عن كتاب الرد على الجهمية المنسوب للامام أحمد من أنه عاب على الجهمية حين قالوا إن الله لا يتكلم ولا يتحرك (٣) ، وهذا الكتاب مشكوك النسبة للامام أحمد كما ذكرنا من قبل ، ورجحنا أن يكون من وضع بعض الحشوية .

ومما ذكره ابن تيمية فى الاستدلال على أن الله فوق عرشه ، قول أمية ابن أبى الصلت :

مجدوا الله فهو للمجد أهل ربنـــا فى السماء أمسى كبيراً
بالبنـــاء الأعلى الذى سبق النا س وسوى فوق السماء سريراً
شرجعاً ما يناله بصر العين ترى دونه الملائك صوراً

وقد قيل أن أمية أنشد هذه الأبيات أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستحسنها (٤) وهذا الكلام مذكور لدى ابن خزيمة فى كتاب التوحيد (٥).

ومن قوله أيضاً « ومن قول أهل السنة أن الكرسى بين يدى العرش وأنه موضع القدمين (٦) » ويوضح المسافات البينية بين السموات وبينها وبين الكرسى والعرش بقوله « ما بين السماء الدنيا والتى تليها مسيرة خمسمائة عام ، وبين كل سماء وسماء خمسمائة عام وبين السماء السابعة والكرسى

---

(١) نفس المصـــدر ص ١٤٩ .
(٢) نفس المصـــدر ١٨٢ .
(٣) نفس المصـــدر ص ١٩٠ .
(٤) ابن تيمية . العقيدة الحموية ص ٤٣١ جـ ١ مجموعة الرسائل الكبرى .
(٥) ص ٩٠ ، ولكن بصيغة أخرى أخذ منها ابن خزيمة إثبات « الرجل » لله سبحانه .
(٦) ابن تيمية . العقيدة الحموية ص ٤٤١ ، وانظر ابن خزيمة ، التوحيد ص ١٠٨ .

خمسمائة عام ، والعرش فوق الماء والله فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه » (١) .

وعلى الجملة فيكفى أن يكون ما كتبه الدارمى فى نقضه للمريسى ، محل تقدير لدى ابن تيمية ، بحيث إذا طالعه الذكى علم فى نظره — حقيقة ما كان عليه السلف ، وكذلك ما ألفه ابن بطة فى الابانة ، والخلال فى السنة وابن خزيمة فى التوحيد والرد على الجهمية لجماعة من السلفيين ، والسنة لعبد الله ابن الامام أحمد (٢). ولما كانت هذه المؤلفات لا تسلم من الحشو الذى لا يمثل عقيدة السلف تمثيلا صحيحاً فان اعتماد ابن تيمية عليها يجعلنا نقول فى اطمئنان أنه أيضاً لم يكن ممثلا للسلف تمثيلا صحيحاً ، وأن دعواه إحياء مذهبهم مما يتوقف العقل فى قبولها — كما ذكرنا من قبل .

النقطة الثانية :

لا شك أن منهج الغلاة الذين ذكرناهم ، كان محل نقد من بعض العلماء المعتدلين ، وقد رأينا من قبل ما قاله ابن الجوزى فى بعض أتباع الامام أحمد ، كما بين العز بن عبد السلام أن هؤلاء لا يمثلون السلف ، فى عقيدته التى ذكرها السبكى فى طبقاته (٣) وقد استند عليها ابن حنبل الحلبى فى رده على الفتوى الحموية لابن تيمية (٤) .

أما موقفه من ابن الجوزى فقد كان فيه جانب تسليم وجانب معارضة ، وان كان جانب المعارضة فيه أقوى لأنه يرى أن رده على بعض الحنابلة لا يعنى أن يتصف بما رماهم به جميعهم ، هذا إذا سلم له ما ادعاه ، وقد رد ابن تيمية كلام ابن الجوزى ببيان ما يأتى :

١ — ما فى كلام ابن الجوزى من التعصب بالجهل والظلم قبل الكلام فى المسألة العلمية .

٢ — ما فيه من الكلام بلا حجة ولا دليل أصلا .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٣٠ ، ابن خزيمة . التوحيد ص ١٠٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٣٧ .

(٣) جـ ٥ ص ٨٥ .

(٤) انظر . السبكى طبقات الشافعية جـ ٥ ص ١٨١ .

٣ — ما فيه من ضعف النقل والعقل (١) .

فأما الأمر الأول فقد بين فيه ابن تيمية أن ابن الجوزى لم يتعرض لجنس الحنابلة ، بدليل أنه احتج على الخارجين فى نظره بكلام معتدليهم ، ويعترف ابن تيمية بأن ما صرح به هؤلاء الذين تحدث عنهم ابن الجوزى ، ليس بدعاً ، فان الحنابلة ما زال فيهم من يميل إلى نوع من الاثبات ، الذى ينفيه طائفة أخرى ، ففيهم جنس التنازع الموجود بين سائر الطوائف ، وأما الأصول الكبار فهم متفقون فيها . وهذا الكلام من ابن تيمية غير مسلم ، لأنه إن كان يعنى بالأصول ما علم من الدين بالضرورة فهذا لا ننازعه فيه ، وان كان يعنى مسائل العقيدة التى تتصل بالاثبات والنفى ، ثم ماهية هذا الاثبات فاننا لا نسلم له هذا الكلام ، فقد أثبتوا لله ما أثبته لنفسه متجاوزين الحد الذى تبينه آيات التنزيه .

وقد اعترف ابن تيمية بأن من الحنبلية من يميل إلى نوع من الاثبات ، ولكنه لم يبين لنا ماهية هذا الاثبات ، فاذا كان يقصد حملهم النص على مقتضى الحس الظاهر مع تفريقهم بين الظاهر فى حق الله والظاهر فى حق خلقه ، فأعتقد أن هذا التفريق لم يرد على لسان أحد قبل ابن تيمية ، فهل بعد هذا يكون ابن الجوزى ظالماً لهؤلاء ومتعصباً عليهم ؟ أعتقد أن الجواب بالنفى ، فاننا نبرىء مثل ابن الجوزى عن ذلك ، وقد يكون لحب ابن تيمية لمن ينحو نحو الإثبات أثر فى موقفه هذا ، لأن أحد الثلاثة الذين عناهم ابن الجوزى وهو « القاضى أبو يعلى » كان محل تقدير لدى ابن تيمية ، حتى عده أحد الباحثين من شيوخه غير المباشرين (٢) وسيتضح هـــذا أكثر فيما يأتى .

وأما الأمر الثانى فقد كان ابن تيمية فيه مدعياً ، ذلك لأن ابن الجوزى قد رد كلام هؤلاء بالحجة والدليل ، وأكثر من هذا أنه رد عليهم بأقوال المعتدلين منهم ، كما اعترف بذلك ابن تيمية ، فكيف يدعى أن رده كان بلا حجة ولا دليل أصلا (٣) ؟ . الحق أن هذا تناقض فى الموقف ، ما كان

(١) ابن تيمية . نفس المنطق ص ١٣٥ .
(٢) أبو زهرة . ابن تيمية ص ٢٧٤ .
(٣) ابن تيمية . نفس المنطق ص ١٥٢ .

أغنى ابن تيمية عنه لو لم يتعرض لبيان خطأ من رد على هؤلاء الغلاة . كما يدل من ناحية أخرى على أن ابن تيمية يتعصب للذين يختارون جانب الاثبات. حتى ولو كان ذلك فى خروج على الحد الذى يقتضيه مقام التنزيه الواجب للحق – سبحانه وتعالى ، ضد الذين يراعون هذا الحد .

وأما الأمر الثالث فقد كان مثل الثانى ، مجرد ادعاء ، فلم يبين لنـــا ابن تيمية ما فى كلام ابن الجوزى من ضعف النقل والعقل ، وقد كان عليه وهو الخبير بفن الجدل أن يذكر لنا حقيقة قول هؤلاء ، حتى نعرف مدى ما فى كلام ابن الجوزى من الصحة ، كما كان عليه أيضاً أن يبين وجه ضعف كلامه من الناحية العقلية ، أما أن يترك كلامه دون توجيه ، فهذا فى نظر الباحث المحايد ، أقل شأناً من كلام ابن الجوزى ، إذن فكيف يؤاخذ غيره – مع التسليم بصحة كلامه – على شىء قد وقع فيه ؟ .

وإننا لنتساءل : أليس فى قول هؤلاء الذين يدافع عنهم ابن تيمية « أن الله ينزل بذاته ، وينتقل ويتحول بذاته ، ، ثم قالوا كما لا نعقل (١) » – على تقدير صحة هذا النقل – ما يؤكد قول ابن الجوزى بأنهم غالطوا من يسمع ، وكابروا الحس والعقل ؟ بلى ! ! ولقد كان يكفى ابن تيمية اعترافه أولا بأن الاختلاف بين الحنابلة من جنس الاختلاف بين سائر الطوائف ، كما كان يكفيه اعترافه بأن ابن الجوزى قد رد عليهم بأقوال التميميين – أبى الحسن التميمى وأبى الفضل التميمى ورزق الله التميمى – وقد كان هؤلاء يمثلون الصورة الحقيقية لمذهب الامام أحمد ، ولكن هذا التأرجح بين الاعتراف بخطأ ما ذهبوا إليه وبين الدفاع عنهم لأنهم فى نظره يمثلون جانب الاثبات . مما يؤكد أن ابن تيمية يتناقض فى الموقف الواحد .

وعلى كل حال فمجرد تعرضه للدفاع عن هؤلاء لا يعفيه من الاتهام بالخروج على مذهب الامام أحمد ، وهذا ما نميل إليه .

وأما موقفه من الثانى (العز بن عبد السلام) فقد قال فيه ابن تيمية : « وأما قول من قال أن الحشوية على ضربين أحدهما لا يتحاشى من

---

(١) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ٩ .

الحشو والتشبيه والتجسيم والآخر تستر بمذهب السلف ، ومذهب السلف إنما هو التوحيد والتنزيه ، دون التشبيه والتجسيم ، فهذا حق وباطل ، فمن الحق الذى فيه ، ذم من يمثل الله بمخلوقاته، ويجعل صفاته من جنس صفاتهم (١)

وهذا الكلام فى نظر ابن تيمية يتناول كثيراً من غالية المثبتة الذين يروون أحاديث موضوعة فى الصفات ، مثل حديث عرق الخيل ، ونزوله عشية عرفة على جمل أورق حتى يصافح المشاة ، ويعانق الركبان ، وتجليه لنبيه فى الأرض ، أو رؤيته له على كرسى بين السماء والأرض ، أو رؤيته إياه فى الطواف ، أو فى بعض سكك المدينة ، إلى غير ذلك من الأحاديث الموضوعة (٢).

وحق لابن تيمية أن يرد قول هؤلاء ، وأن يرى أن كلام العز ابن عبد السلام فيهم حق لأن كلامهم صريح فى التجسيم ، أما الذين أجروا المتشابه من الآيات والأحاديث على مقتضى الظاهر — وهم الذين ذكرهم ابن الجوزى مما نقلناه عنه من قبل — فقد حاول ابن تيمية أن يرد عنهم هذه التهمة بكلام جدلى ، وليس رداً مباشراً على قول المدعى . فهل ما قاله فى الصفات الخبرية أبو سعيد بن كلاب وأبو الحسن الأشعرى وأئمة أصحابه ، كابن مجاهد وأبى الحسن الباهلى والقاضى الباقلانى والاسفراييني وابن فورك وابن اللبان وابن شاذان والقشيرى والبيهقى (٣)، كالذى قاله أبو عبدالله ابن حامد والقاضى أبو يعلى وابن الزاغونى (٤) ، حتى يسلم لابن تيمية هذا القيـــاس ؟ .

إن مثبتى الصفات الخبرية من الكلابية والأشعرية لا يجرونها على مقتضى الحس كما يرى هؤلاء ، ولكنهم يعلمون أن وراء ظاهر اللفظ صفة يعلمها الله ، كما صرح بذلك الأشعرى فى كتاب الإبانة (٥) كما نقله عنه ابن تيمية

---

(١) ابن تيمية . نقض المنطق ص ١١٨ .
(٢) نفس المصـــدر ص ١١٩ .
(٣) ابن تيمية . نقض المنطق ص ١٢١ .
(٤) ابن الجوزى . دفع شبهة التشبيه ص ٥ .
(٥) الأشعرى . الإبانه ص ٣٩ .

فى العقيدة الحموية (١) ، وعلى هذا فقياس ابن تيمية غير منتج لأن مقدماته غير مسلمة .

ان محاولة ابن تيمية الدفاع عن هؤلاء — مرة أخرى — توحى بأنه ارتضى موقفهم وهذا بدوره يجعلنا نقول فى اطمئنان أن ارتضاء هذا الموقف لا يستقيم مع دعوى الانتماء إلى مذهب الامام أحمد . الذى يعد بحق الصورة الحقيقية للمذهب السلفى — كما بينا من قبل — وبهذا يتبين لنا مدى العلاقة بين منهج ابن تيمية ومنهج الامام أحمد .

والآن ننتقل إلى بيان موقف ابن تيمية من المدارس الأخرى .

---

(١) ابن تيمية . العقيدة الحموية ص ٤٥٧ ج ١ مجموعة الرسائل الكبرى .

« الفصـــــل الثالث »

ابن تيمية والمدارس الأخرى

يعتبر هذا الفصل امتداداً لتطبيق منهج ابن تيمية على بعض مسائل العقيدة ، ولكنه يفترق عن المسائل التى طبقناها على منهجه فى الفصل الأول ، من ناحية أن نتيجة التطبيق هنا قد أوجدت نوع مشابهة بين نتائجه وبين ما هو معروف لدى بعض المدارس الفكرية الأخرى ، إما تصريحاً وإما لزوماً ، وسنختار من بين هذه المسائل ما يأتى :

(ا) قيام الحوادث بذات الحق سبحانه .

(ب) صفة الـــكلام .

(ج) قدم العالم وحدوثه .

(د) الخلود فى النـــار .

وبيان رأى ابن تيمية فى هذه المسائل ، يظهر العلاقة بين آرائه وبين أصول المدرسة السلفية التى يدعى الانتماء إليها ، وسنناقش هذه المسائل الأربع بايجاز ما أمكن .

المسألة الأولى :

يكاد يتم اجماع الأشاعرة والمعتزلة على منع قيام الحوادث بذات الحق سبحانه ، هذا مبنى لديهم على أن من قام به الحوادث ، هو حادث ، والحق سبحانه ثبت قدمه ، فبطل قيام الحوادث به (١) . وقد تبعهم على هذا القول بعض الفلاسفة الاسلاميين ، بل ربما بالغوا فى ذلك ، فنفوا علمه بالجزئيات ، اعتقاداً منهم أنه يلزم من القول به التغيير فى ذاته بتغير المعلوم ، وهذا متصل بقاعدتهم فى المحافظة على تمام الذات وعدم تجدد أمر فيها (٢) .

أما الكرامية فقد جوزوا قيام الحوادث بذاته ، اعتماداً على تفريقهم بين الحادث والمحدث ، فالأول ما يقوم بذاته من الأمور المتعلقة بالقدرة والمشيئة وأما الثانى فهو الذى يحدثه الحق سبحانه مبايناً لذاته من الجواهر والأعراض .

---

(١) ابن تيمية . منهاج السنة ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢) ابن سينا . الإشارات . ج ٢ ص ٢ .

ويفرق هؤلاء بين مصدر الفعل « كالخلق » مثلا وبين أثر الفعل فى الخارج « المخلوق » فالأول يقوم بنفسه ، والثانى يقوم بغيره (١) .

وقد جوز ابن تيمية قيام الحوادث بذات الحق سبحانه ، فهل ياترى جوزها على الوجه الذى يراه الكرامية ، أم كان له تعليل آخر لهذا التجويز ؟ سنرى ! ! .

الحق أن منهج ابن تيمية المتشدد فى النظر إلى ظاهر النص هو الذى جعله أولا يتخذ هذا الموقف ؛ ذلك لأن النصوص متضافرة على أن الله سبحانه قادر عالم متكلم سميع بصير إلى آخر صفات المعانى ، كما تدل النصوص أيضاً على أنه خالق رزاق وهاب ، إلى آخر صفات الأفعال ، ولما كانت آثار هذه الصفات تظهر متعاقبة حسب تخصيص الإرادة ، فان القول بتجدد المؤثر بظهور آثاره فى الوجود ، مما لا يرده العقل فى نظر ابن تيمية ، من ثم كان القول بقيام الحوادث بذاته أمراً طبيعياً بمقتضى العلاقة بين الصفات وآثارها ، وليس هذا القول فى نظر ابن تيمية مخلا بقاعدة الكمال الذاتى ؛ لأن ذلك متعلق بمطلق المشيئة ، ولم يوجبه على الذات أمر خارجى ، ويرى أن جميع الطوائف يلزمهم القول بهذا ، وأن من أنكره لم يعرف لوازمه وملزوماته (٢) .

وإذن فقد أقر ابن تيمية هذا المبدأ ، وهو متفق تماماً مع الكرامية ، ويدافع عن وجهة نظرهم دفاعاً حاراً ضد المخالفين ، وكل ما يفرق بينهم وبينه ، أنهم يجعلون لما يحدث فى ذاته ابتداء ، ويقولون أنه لم يكن متكلماً ولا فاعلا فى الأزل ، ثم صار متكلماً وفاعلا فيما لا يزال ، وأن ما يحدث فى ذاته لديهم لا يقبل العدم والزوال . أما ابن تيمية فيرى أن الله لم يزل متكلماً إذا شاء ، ولم يزل فاعلا إذا شاء ، فجنس كلامه وفعله قديم ، وأفرادهما حادثة ، وكذلك إرادته .

---

(١) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ١٠٠ .

(٢) ابن تيمية . منهاج السنة ج ١ ص ٢٢٤ .

وهذا القول يقتضى بالضرورة تسلسل الحوادث من جهة الماضى ، وقد أقر بذلك ابن تيمية ، زاعماً أن ذلك ليس ممتنعاً فى نظر العقل ، ولكى لا يلتبس التسلسل الممتنع الذى اتفقت عليه العقول ، بالذى أقره ، بين أن التسلسل نوعان :

١ — تسلسل فى المؤثرات ، كالتسلسل فى العلل والمعلولات ، وذلك كتسلسل الفاعلين والخالقين إلى ما لا يتناهى . فهذا النوع مما اتفق العقلاء على امتناعه .

٢ — تسلسل فى الآثار ، كوجود حادث بعد آخر ، وهذا فى نظره جائز من جهة الماضى والمستقبل معاً ، ويدعى أنه مذهب أكثر أهل الحديث. كما هو مذهب الفلاسفة . (١) .

ولم يرتض المذهبان الآخران فى هذا النوع من التسلسل ، وأحدهما يمنعه من جهة الماضى والمستقبل معاً ، كما هو رأى الجهم بن صفوان وأبى الهذيل العلاف ، والآخر يمنعه من جهة الماضى دون المستقبل ، كما هو مذهب جمهور المتكلمين ، ولكى يثبت أن ما ذهب إليه مقبول من الناحية العقلية ، عمد إلى نقض ما اعتمد عليه نفاة التسلسل فى الماضى ، وهو برهان التطبيق (٢) . .

وبهذه التفرقة بين نوعى التسلسل يحاول ابن تيمية أن يقيم نسقاً من التفكير العقلى يؤسس عليه قاعدته فى التفريق بين جنس الصفات والأفعال وآحادهما ، ونعتقد من جانبنا أنها تفرقة صناعية لا يقبلها العقل ، فانه لا يمكن أن يكون للأفراد حكم يخالف حكم النوع أو الجنس . ولقد لاحظ هذا باحث معجب بابن تيمية فقال « ولكن كيف يقول ابن تيمية بقدم جنس الصفات والأفعال مع حدوث آحادها ، وهل الجنس شىء آخر غير الأفراد مجتمعة ، وهل للكلى وجود إلا فى ضمن جزئياته ، فاذا كان كل جزء من جزئياته حادثاً ، فكيف يكون الكلى قديماً » (٣) . وعلى الرغم من

---

(١) نفس المصـدر ج ١ ص ١٢١ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٢٠ .

(٣) هراس . ابن تيمية السلفى ص ١٣٦ .

هذه الملاحظة التى تتسم بالفهم الخاص ، إلا أنه كان ينبغى لهذا الباحث أن يلزم ابن تيمية مذهبه فى الكليات ، فهو لا يقر بها إطلاقاً خارج الذهن فكيف يعترف بها هنا ليعطيها حكما يخالف حكم أفرادها ؟ .

وقد يقال : إن هذه التفرقة قائمة على اعتبار أن الجنس لديه ذهنى لا وجودى ، وبهذا يستقيم هذا الفرق ، ونقول رداً على ذلك أن الكلام هنا على الوجود الخارجى كأثر من آثار الفعل الإلهى ، فكيف يخصص بالوجود الذهنى .

كما لم يتنبه ذلك الباحث إلى أن هذا القول يفضى إلى القول بقدم العالم على اعتبار أنه قديم بالجنس حادث بالأفراد ، وهذا ما يقوله الفلاسفة ، وكان عليه بعد أن عرف هذا ، أن يتحفظ فى دعواه أن ابن تيمية يمثل مذهب السلف ، ولكنه اكتفى بالقول بأن ابن تيمية قد حل بهذه القاعدة مشاكل كلامية كثيرة وجعلها أساساً للتوفيق بين ما قام عليه الدليل من قدم الله بصفاته ، وما جاءت به النصوص الكثيرة من إرادته تعالى للمحدثات ، وعلمه بالمتجددات ، وسماعه لما يحدث من الأصوات ، ومن كونه سيرى بعض المرئيات ، ومن كونه يتكلم بحرف ، وينادى عباده بصوت ، إلى غير ذلك مما يدل على قيام الحوادث بذاته ، من السمع فضلا عن دلالة العقل (١) .

وإذا كان قد أنكر صحة القاعدة التى حل بها ابن تيمية هذه المشاكل فهل نفهم ضمناً أن هذه الحلول فى نظره غير صحيحة ؟ . الحق أنه لم يشر إلى شىء من هذا ، وإن كان ظاهر كلامه الذى ذكرناه ، يومئ إلى أنه قد خفف من وطأة هذا الإنكار ، الأمر الذى لا يعفيه من شائبة التناقض .

ولنستمع الآن إلى رأى ابن تيمية فى المانعين لذلك ، يقول فى كتابه « موافقةصريح المعقول لصحيح المنقول » : « فان قال النافى : لو جاز أن يفعل أفعالا تقوم بارادته وقدرته ، للزم أن يكون محلا للحوادث ، وما قبل الشىء لا يخلو عنه وعن ضده ، فيلزم تعاقبها ، وما تعاقبت عليه الحوادث

---

(١) نفس المصـــدر ص ١٣٨ .

فهو حادث ، لامتناع حوادث لا أول لها » (١) . ولم يسلم ابن تيمية للخصم هاتين المقدمتين ، وبين فسادهما وبين أن إثبات الأفعال الاختيارية للحق سبحانه تضافرت عليه دلائل العقل والشرع ، وهذا أبين وأصرح فى العقل من امتناع دوام الحوادث وتعاقبها ، فان هذه المقدمة فى غاية الخفاء والاشتباه ، كما بين أنه يلزم المانعين القول بأن الرب سبحانه لم يكن قادراً على الفعل فصار قادراً ، وكان الفعل ممتنعاً فصار ممكناً ، من غير تجدد شىء أصلا يوجب القدرة والإمكان ، ويلزم من هذا أن ينقلب الشىء من الامتناع الذاتى إلى الإمكان الذاتى ، وهذا مما تجزم العقول ببطلانه ، مع ما فيه من وصف الله بالعجز ، وتجدد القدرة له من غير سبب .

ونعتقد أن ظاهر اللغة قد أوقع ابن تيمية — مرة أخرى — فى هذه الإشكالات ، ذلك لأنه أخضع الفعل الإلهى للاعتبار الزمنى ، أخذاً من ظاهر الأفعال ، وهذا لا يعفيه من قياس الغائب على الشاهد ، على اعتبار أن الزمن داخل فى تحديد ميقات الفعل الإنسانى . ولما كان ابن تيمية يعترف بتفاديه المؤثرات فى الفعل الإلهى والفعل الإنسانى فان هذا القياس باطل ، ولقد كان المتكلمون أعمق منه فكراً حين راعوا ظاهر الأفعال وما يتبع ذلك من مظنة التغير فى الذات ، وقالوا أن لصفة الفعل وما فى حكمها للبارى سبحانه تعليقين . أحدهما صلوحى قديم ، والآخر تنجيزى حادث ، وأن الزمن بالنسبة لتأثير الصفة سواء ، ومرجع الاختلاف إنما هو فى الإضافة ، وهى أمر اعتبارى لا يدخل فى الذات ، ولقد رد الأشاعرة قول الفلاسفة أن الله لا يعلم الجزئيات ، بهذا التخريج ، قالوا — الفلاسفة — : « لا يعلم الجزئيات المتغيرة ، وإلا فاذا علم مثلا أن زيداً فى الدار الآن ثم خرج منها ، فاما أن يزول ذلك العلم ، ويعلم أنه ليس فى الدار ، أو يبقى ذلك العلم بحاله ، والأول يوجب التغير فى ذاته ، والثانى يوجب الجهل ، وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه (٢) .

---

(١) موافقة ج ٢ ص ١١٣ .

(٢) الأيجى . المواقف ج ٨ ص ٧٤ .

وقد أجاب الأشاعرة بمنع لزوم التغير فى الذات ؛ لأن التغير الحقيقى إنما يكون فى الإضافات ، والعلم صفة حقيقية ذات إضافة ، والتغير فى المضاف — وهو المعلوم لا يلزم منه التغير فى صفة موجودة ، بل فى مفهوم اعتبارى وهو جائز (١) . إذا ثبت هذا فان الأثر الحادث للصفة القديمة لا يعنى التجدد أو التغير فى الذات ، كما فهم ابن تيمية ، كما أن ما ألزم به المانعين من القول بأن الرب سبحانه لم يكن قادراً على الفعل فصار قادراً ، غير صحيح ، لأنه لم يلاحظ من صفة القدرة الخاصة بالتأثير فى جميع الأوقات ، صفة الإرادة التى أثرها التخصيص بوقت دون آخر ، وحدوث الفعل بعد أن لم يكن لا يعنى أن الله لم يكن قادراً على فعله قبل ذلك ، كما لا يعنى من ناحية أخرى تجدد شىء فى ذات الفاعل ، بل التجدد فى الإضافة —كما بينا—وعلى هذا فما توصل إليه ابن تيمية بعد هذا الفهم لظاهر اللغة ، غير صحيح ، لأن مقدماته غير مسلمة .

وينبغى أن نشير فى هذا المقام إلى أن هذا الذى فهمه ابن تيمية لم يكن مذهب جمهور السلف كما ادعى (٢) . فقد كانوا أبعد الطوائف عن تصور قيام الحادث بالقديم (٣) . ، وإذا كان ابن تيمية قد فهم من كلام بعضهم هذا المعنى فليس فهمه حجة فى تأييد دعواه .

ردود بعض العلماء على من يقول بقيام الحوادث بذات البارى :

١ — البياضى : يقول فى كتابه إشارات المرام (٤) . « إنه يمتنع اتصاف البارى تعالى بالحادث . وقيام الموجود بعد العدم » واختاره عامة المتكلمين ، واستدلوا عليه بوجوه :

الأول : أنه لو كان ذلك الحادث لذات الواجب ، أو لصفة من صفاته الذاتية ، لزم احتياج الواجب فيه إلى منفصل ، فلا يكون واجباً من جميع الجهات ، وهذا خلف .

---

(١) نفس المصدر ، والبياضى . إشارات المرام ص ١٧ .

(٢) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

(٣) **الكوثرى . التعليق** على السيف الصقيل ص ١٦ ، ١٠٧ .

(٤) ص ١١٧ .

الثانى : أنه لو جاز اتصافه بالحادث ، لجاز النقصان عليه ، وهو باطل بالإجماع ، وجه اللزوم أن ذلك الحادث إن كان من صفة الكمال ، كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصاً بالاتفاق ، وقد خلا عنه قبل حدوثه ، وإن لم يكن من صفات الكمال ، امتنع اتصاف الواجب به ، للاتفاق على أن ما يتصف هو به ، يلزم أن يكون صفة كمال .

الثالث : أن الاتصاف بالحادث تغير ، وهو على الله تعالى محال .

٢ — الشيخ محمد الحسينى الظواهرى : قال فى كتابه « التحقيق التام فى علم الكلام » (١) وللجمهور أدلة أربعة :

الأول : أن تغير صفاته يوجب انفعال ذاته ، لأن المقتضى لصفاته هو ذاته وتغير الموجب — الصفة — دليل على تغير الموجب — الذات — فانه يمتنع أن يكون المقتضى للشىء باقياً ، والشىء منتفياً .

الثانى : كل ما يصح أن يتصف به فهو صفة كمال ، لامتناع اتصافه بصفات النقص ، باتفاق العقلاء ، فلو خلا عن صفة الكمال ، يكون ناقصاً ، وهو باطل .

الثالث : أن صحة الاتصاف بالحادث تستلزم المحال ، وهو وجود الحادث أزلا ، وهو بين البطلان ، والمستلزم للمحال محال ، فلا يصح الاتصاف بالحادث ، ولا تكون ذاته محلا له .

الرابع : المقتضى للصفة الحادثة ، إن كان ذاته أو شيئاً من لوازم ذاته ، لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح ، لأن نسبة الذات إلى جميع الأوقات سواء ، وإن كان المقتضى للصفة شيئاً آخر محدثاً ، نقل الكلام إليه فى مقتضى ذلك الوصف الحادث ، فيلزم التسلسل ، وإن كان المقتضى شيئاً غير ذاته وغير وصف محدث ، كان الواجب مفتقراً فى صفاته إلى منفصل عنه ، وكل واحد من هذه الأقسام محال .

٣ — الشيخ زاهد الكوثرى : قال فى تعليقه على « السيف الصقيل » (٢) :
« اتفقت فرق المسلمين سوى الكرامية وصنوف من المجسمة على أن الله

---

(١) ص ٩٠ .
(٢) ص ١٦ .

سبحانه وتعالى منزه عن أن تقوم به الحوادث ، أو يحل فى شىء منها ، بل ذلك مما علم من الدين بالضرورة » ثم انتقل إلى نقض القاعدة التى أسس عليها ابن تيمية كثيراً من حلوله لبعض المشاكل الكلامية كما قيل ، فقال : ودعوى أن الله لم يزل فاعلا متابعة منه للفلاسفة القائلين بسلب الاختيار عن الله عز وجل ، وبصدور العالم منه بالإيجاب ، (١) . ونسبة ذلك إلى أحمد والبخارى وغيرهما من السلف كذب صريح ، وتقول قبيح ، ودعوى أن تسلسل الحوادث فى جانب الماضى غير محال ، لا تصدر ممن يعى ما يقول ، فمن تصور حوادث لا أول لها ، تصور أنه ما من حادث محقق إلا وقبله حادث محقق ، وأن ما دخل بالفعل تحت العد والإحصاء غير متناه ، وأما من قال بحوادث لا آخر لها ، فهو قائل بأن حوادث المستقبل لا تنتهى إلى حادث محقق إلا وبعده حادث مقدر ، فأين دعوى عدم تناهى ما دخل تحت الوجود فى جانب الماضى ، من دعوى عدم تناهى ما لم يدخل تحت الوجود فى المستقبل ؟ . على أن القول ، بالقدم النوعى فى العالم من لازمه البين عدم تناهى عدد الأرواح المكلفة ، فانى يمكن حشر غير المتناهى من الأرواح وأشباحها فى سطح متناه محدود على هذا التقدير ؟ » (٢) .

هذا هو موقف ابن تيمية من مسألة « قيام الحوادث » . ومنه يتبين لنا أنه قد قرر مذهب الكرامية ، بل زاد عليهم فى ذلك ، حين قال بقدم جنس الصفات والأفعال ، وحدوث أفرادهما ، وهذه القاعدة تربطه بالفلاسفة ، كما قدمنا ، ولننظر الآن إلى موقفه من صفة الكلام ومع أى الطوائف يتلاقى فى فهمه لهذه الصفة .

المسألة الثانية :

وموقف ابن تيمية من هذه المسألة يرتبط تماماً بموقفه من المسألة السابقة ، وقد عرض فى رسالته « مذهب السلف القويم فى تحقيق مسألة كلام الله

---

(١) والإنصاف يقتضينا أن نبرىء ابن تيمية من هذا القول صراحة كما سنبين فى المسألة الثالثة أن قوله بإيجاد العالم بالمشيئة والاختيار — مع قدم نوعه — هو الفارق بينه وبين الفلاسفة ، وأن فهمه معنى حدوث العالم بنوعه وآحاده يؤدى إلى تعطيل البارى عن فعله فى الأزل هو الذى حمله على هذا القول .

(٢) الكوثرى . التعليق على السيف الصقيل ص ١٦ .

الكريم » آراء الطوائف المختلفة فى هذه المسألة ، وبين موقفه منها ، وذلك على النحو التالى :—

١— الفلاسفة الإسلاميون : يرى ابن تيمية أن هذه الطائفة أبعدالطوائف عن الإسلام ، ذلك لأنهم يرون — كما يقول ابن سينا — أن وصف الحق تعالى بكونه متكلماً لا يرجع إلى ترديد العبارات ، ولا إلى أحاديث النفس والفكرة المتخيلة المختلفة ، التى تكون العبارات دلائل عليها ، بل كلامه عبارة عن فيضان العلوم منه على لوح قلب النبى صلى الله عليه وسلم ، بواسطة القلم النقاش ، الذى يعبر عنه بالعقل الفعال ، والملك المقرب هو كلامه ، ولما كان العلم واحداً لا تعدد فيه ، وكان الكلام راجعاً إليه ، كان لا تعدد فيه كذلك ، وأما التعدد فانما يقع فى حديث النفس أو الخيال أو الحس (١) .

٢ — المعتزلة والجهمية : يزعم هؤلاء أن معنى كونه متكلماً ، أنه خالق للكلام فى غيره ، وليس الكلام صفة قائمة بذاته . (٢) وما ذهب إليه هؤلاء — فى نظر ابن تيمية — مخالف للكتاب والسنة ، ذلك لأنه يقتضى أن يكون المحل الذى قام بهالكلام هو الآمر الناهى . والقول بقيام الكلام به مع بقاء وصف الحق سبحانه بذلك ، مما لا يقبله العقل . وإذا كان الدليل قد قام على أن الله خالق أفعال العباد وأقوالهم ، وجب أن يكون كل كلام فى الوجود كلامه ، وحينئذ يكون قول فرعون « أنا ربكم الأعلى » كلام الله .

ولعل أكبر دليل على خطأ هؤلاء أن الرسل حين خاطبوا الناس بالوحى وأخبروهم أن الله قال ونادى وناجى ، لم يفهموهم أن هذه مخلوقات منفصلة عنه ، بل أفهموهم أن الله نفسه هو الذى تكلم والكلام قائم به لا بغيره ، وبالجملة فانه لا يعرف فى لغة ولا عقل عاقل ، متكلم إلا من يقوم به القول والكلام ، كما لا يعقل حى إلا من تقوم به الحياة ، ولا عالم إلا من يقوم به العلم (٣) .

---

(١) ابن سينا . الرسالة العرشية . ص ١٢ .

(٢) الشهرستانى . الملل والنحل ج ١ ص ٤٩ ، وابن تيمية . مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٢ .

(٣) ابن تيمية . منهاج السنة النبوية ج ١ ص ٢٢٣ .

٣ ـ الكلابية والأشعرية : يثبت هؤلاء الكلام على أنه صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ، وقالوا : أن كلامه معنى واحد فى الأزل ، هو الأمر بكل مأمور والنهى عن كل محظور والخبر عن كل مخبر عنه ، فان عبر عنه بالعربية كان قرآناً ، وإن عبر عنه بالعبرانية كان توراة ، وقالوا معنى القرآن والتوراة والإنجيل واحد . ومعنى آية الكرسى هو معنى آية الدين ، والأمر والنهى والخبر ، صفات للكلام لا أنواع له (١) . وقد رد ابن تيمية مذهب هؤلاء بوجوه كثيرة أهمها :

(أ) أن يقال : أن كون الكلام معنى واحدا هو الأمر والنهى والخبر ، غير معقول ، فنحن إذا عربنا التوراة والإنجيل ، لم يكن معناهما معنى القرآن . وكذلك معنى « قل هو الله أحد » ليس معنى « تبت يدا أبى لهب وتب » . فان جوزتم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئاً واحداً ، فجوزوا أن يكون العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر صفة واحدة ، وهذا لم يقله أحد (٢) .

وما ألزم به ابن تيمية هؤلاء ليس لهم الفرار منه ، وليس لهم أن يقولوا أن ظاهر قولهم غير مراد ، بمعنى أنهم يعنون بوحدة المعنى فى الأمر والنهى والإخبار أنها راجعة إلى صفة الكلام ، وهى صفة واحدة ، فليس هذا محل النزاع . وقد شعر الآمدى بخطورة هذا القول،وإن القوم يلزمهم وحدة حقائق الصفات فقال « والحق أن ما أورد من الإشكال على القول باتحاد الكلام ، وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل ، وعسى أن يكون عند غيرى حل ، ولعسر جوابه ذهب بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى ، القائم بذاته خمس صفات مختلفة (٣) .

---

(١) ابن تيمية . مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٢ ، وامام الحرمين . الارشاد ص ١٣٦ .

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٩٢ .

(٣) الآمدى . ابكار الأفكار ج ٢ ص ٣٢٤ مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٣٠ علم الكلام .

(ب) إن ظاهر قوله تعالى « إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح » إلى قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليما » يدل على أن الله يكلم عبده تكليما زائداً على الوحى ، الذى هو قسيم التكليم الخاص ، ولو كان الكلام معنى واحداً لما كان هناك فرق بين التكليم الذى خص به موسى ، والوحى العام الذى هو لآحاد العباد .

(ج) إنكم تقولون إن معنى تكليم الله موسى أنه خلق فيه إدرا كاً فهم به ذلك المعنى النفسى ؛ لأن كلامه عندكم ليس بحرف ولا صوت ، وحينئذ يمكن أن يقال : إما أن — يكون موسى قد فهم ذلك المعنى كله أو بعضه . فان كان قد فهمه كله فقد علم علم الله تعالى ، وأحاط بجميع أخباره وأوامره ، وهذا معلوم الفساد ، وإن كان قد سمع البعض فقد تعدد كلام الله ، وهو عندكم معنى واحد ، لا تعدد فيه ولا تبعيض (١) .

وقد بين ابن تيمية أن هذه الإشكالات التى وقع فيها هؤلاء ، كان مرجعها إلا أنهم تلقوا من المعتزلة تلك المقدمة التى تقول إن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، فمنعوا بذلك أن يتكلم الحق سبحانه بمشيئته واختياره ، ولقد أصاب كل من الطائفتين طرفاً من الحق ، فالمعتزلة حين قالوا إن الكلام من صفات الفعل ، قد أصابوا طرفاً من الحق ، ولكنهم غلطوا حين منعوا أن يتكلم بمشيئته واختياره ، والأشاعرة والكلابية أصابوا طرفاً من الحق حين قالوا أن الكلام صفة قديمة قائمة بذاته ، ولكنهم غلطوا حين منعوا أن يتكلم بمشيئته واختياره ، وحيث ثبت ذلك فالحق أن الكلام صفة فعل وذات معاً (٢) :

٤ — السالمية ومن وافقهم من الحنابلة :

وافق هؤلاء الأشاعرة والكلابية على أن الله لا يتكلم بمشيئته واختياره ، ولكنهم خالفوهم فى الحرف والصوت ، فأثبتوا أن الكلام القديم هو حروف

---

(١) ابن تيمية . مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٩٦ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٨ .

وأصوات لازمة لذاته تعالى أزلا وأبداً ، ولم يفرقوا بين جنس الحروف وأعيانها ، بل يجعلون عين الحروف قديمة أزلية .

ولم يرتض ابن تيمية هذا القول على إطلاقه ، ذلك لأن الحروف المتعاقبة شيئاً بعد شيء يمتنع أن يكون كل منها قديماً أزلياً ، وإن صح أن يكون جنسها قديماً ، لإمكان وجود كلمات لا نهاية لها ، وحروف متعاقبة لا نهاية لها . وامتناع كون كل منها قديماً أزلياً ، فان المسبوق بغيره لا يكون أزلياً (١) .

ومن هذا يتبين لنا أن ابن تيمية قد وافق السالمية ومن شايعهم على جانب من هذه المسألة ، وهو أن كلام الله سبحانه بحرف وصوت قديمين — وهو المسمى لديه جنس الحرف والصوت — ولكنه لم يوافقهم على قدم عين الحرف والصوت ، وهذا راجع إلى ما قرره من أن الكلام صفة ذات وصفة فعل ، حتى يتسنى له فهم خطاب الله ، الذى أدخل فيه اعتبار الزمن ، وتنوعه إلى أمر ونهى وإخبار .

ولكن إذا كانت القاعدة التى بنى عليها ابن تيمية هذا القول غير صحيحة ، — فأعتقد أن ما بنى عليها غير صحيح ، ومعنى ذلك أن دعوى ابن تيمية حدوث عين الحرف والصوت ، إنما كان تغطية منه لموقف بعض الحنابلة المكشوف ، كما أنه من ناحية أخرى يؤكد صلته القوية بالسالمية ، رغم تظاهره بالرد عليهم . ولم يتنبه إلى هذا بعض الذين كتبوا عن ابن تيمية . (٢) رغم أنه لم يراع قاعدة التفريق بين جنس الصفات والأفعال وآحادها ، التى حل بها هذه المسألة .

٣ — **الكرامية :** يرى هؤلاء أن الله يتكلم بمشيئته واختياره ، ولكنه لم يتكلم بذلك فى الأزل ، لامتناع حوادث لا أول لها ، فهؤلاء — فى نظر ابن تيمية — جعلوا الله فى الأزل غير قادر على الكلام بمشيئته ، وكذلك الفعل ، ثم جعلوا الفعل والكلام ممكناً مقدوراً ، من غير تجدد شيء أوجب القدرة والإمكان (٣) . ولكن الذى قاله ابن تيمية يخالف ما صوره

---

(١) ابن تيمية . مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٤ .

(٢) هراس . ابن تيمية السلفى ص ١٢٦ .

(٣) ابن تيمية . مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٤ .

جمهور الكاتبين عنهم ، حيث ذهبوا إلى أنهم يجعلون القدرة على التكلم قديمة ، وإن كان الكلام حادثاً ، يقول التفتازانى « ولما رأت الكرامية أن بعض الشر أهون من بعض ، وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ، ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه هو قائم بذات الله تعالى ، وأنه قول الله تعالى لا كلامه ، وإنما كلامه قدرته على التكلم ، وهو قديم وقوله حادث لا محدث ، وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء إن كان قائماً بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وإن كان مبايناً للذات فهو محدث بقوله كن ، لا بالقدرة » (١) .

وإذا كان ابن تيمية لم يوافق على آراء هذه الطوائف على الإطلاق ، فما هو صريح رأيه فى هذه المسألة ؟ . يرى أن الله لم يزل متكلماً إذا شاء ، وأن الكلام صفة له قائمة بذاته ، يتكلم بها بمشيئته واختياره ، ويدل على ذلك أنه قد وقع الاتفاق على أن الله تعالى متكلم ، ولا يعقل ذلك إلا ممن قام به الكلام ، والله سبحانه تكلم بالقرآن العربى ، وبالتوراة العبرية ، ولا يجوز القول بأنهما حكاية كلامه، فقراءة القارىء وكتابة الكتاب هما كلام الله حقيقة ، لأن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً ، لا إلى من بلغه عنه مؤدياً ، والله سبحانه وتعالى تكلم بالقرآن ، بحروفه ومعانيه بلفظ نفسه ، وليس شىء منه كلاما لغيره ، لا لجبريل ولا لمحمد ولا لغيرهما ، والله سبحانه نادى موسى بصوت ، وينادى عباده يوم القيامة بصوت ، ويتكلم بالوحى بصوت ، وهذه الحروف والأصوات صفة لله غير مخلوقة ، ولا تشبه أصوات المخلوقين وحروفهم (٢) .

وبهذه التفرقة بين ما يحدثه العبد بالقرآن وبين حقيقة صفة الكلام ، ظن ابن تيمية أنه قد حل الإشكال ، وإذا كان قد اعترف بأن فعل العبد بالقرآن من قراءة وكتابة ليس هو القرآن ، بناء على أن الكلام يضاف إلى من قاله ابتداء لا إلى من حكاه ، فكيف تكون العلاقة بين الصفة القديمة — كحروف وأصوات كما قرر — وبين فعل العبد الحادث ؟ أيكون الحادث

(١) المقاصد ج ٢ ص ٧٤ ، وامام الحرمين . الارشاد ص ١٠١ .

(٢) ابن تيمية ، مذهب السلف القويم فى تحقيق كلام الله الكريم ج ٣ من مجموعة الرسائل والمسائل ، والموافقة ج ١ ص ١٥٤ .

صورة للقديم فيكون غير متناه مثله ، وهذا خلف ، أم يكون العكس هو الصحيح وهذا خلف أيضاً ؟ الحق أن ابن تيمية لم يبين لنا هذه العلاقة ، واكتفى بالتفرقة التى أشرنا إليها ، وقد كان تصريحه بأن الله تكلم بالقرآن بحرف وصوت قديمين أثرا من آثار نزعته الظاهرة ، فى أن الكلام لا يعقل إلا بهذا ، وإنكاره أن يكون الكلام هو المعنى النفسى القديم القائم بذات الحق سبحانه — وهذا لعمرى فهم غير دقيق لمعنى الكلام كما أنه من ناحية أخرى حصر للكلام فى بعض أنواعه ، بل ربما يكون استعمالا للدال مكان المدلول عليه (١) . كما قرره جمهور الأشاعرة ، فقد قالوا إن كلام الله واحد ، هو المعنى النفسى القديم ، وأما انقسامه إلى الأمر والنهى والاستفهام والخبر والنداء ، المعبر عنها بالحرف والصوت فانما هو بحسب التعلق (٢) ، وليس هذا المعنى النفسى راجعاً إلى صفة الإرادة كما يتوهم ، فان ذلك باطل من وجوه : أظهرها : أن اللفظة تنصرم مع استمرار وجدان الاقتضاء فى النفس والماضى لا يراد ، بل يتلهف عليه .

وبالاضطرار نعلم أن ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفاً على منقض . ومما يوضح ذلك أن اللفظة ترجمة عما فى الضمير ، وهذا مما تقضى به العقول ، وليست ترجمة عن إرادة جعلها على صفة ، بل هى ترجمة اقتضاء وإيجاب (٣) .

ومما يدل على إثبات كلام النفس أن قول القائل « افعل » قد يتضمن استحباباً وقد يتضمن إيجاباً ، وقد يقتضى إباحة . وقد يرد مورد النهى . فاذا دل على إيجاب فانه يستحيل أن يكون هو الإيجاب بنفسه ، فان صورة اللفظ فى إرادة الإيجاب كصورة اللفظ فى إرادة الاستحباب ، إذاً الدال على ذلك أصوات متقطعة ، وهى لا تختلف فى انقسام جهات الاحتمالات فيلزم المصير إلى أن الإيجاب معنى نفسى ، ثم تعتور عليه الدلالات بالعبارات وغيرها من الإمارات (٤)

---

(١) يقول إمام الحرمين : الكلام هو القول القائم بالنفس ، الذى تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات (الارشاد ص ١٠٤) .

(٢) الأيجى . المواقف ج ٨ ص ٩٩ .

(٣) إمام الحرمين . الإرشاد ص ١٠٦ .

(٤) نفس المصدر ١٠٧ .

وهذا الذى ذهب إليه الأشاعرة هو ما يقره أهل اللسان ، فالكلام عند العرب يطلق ويراد به كلام النفس والقول الدائر فى الخلد ، يقال : كان فى نفسى كلام ، وزورت فى نفسى قولا ، ومنه قول الأخطل .

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا (١) .

ومنه قوله تعالى « فأسرها يوسف فى نفسه ولم يبدها لهم » (٢) .

ولا أدرى بعد هذا الذى ذكرنا كيف يتمسك ابن تيمية بأن الكلام لا يعقل إلا أن يكون بحرف وصوت ، مع أن الاستعمال اللغوى يخالفه ؟ ، وهذا خرق فى منهجه الذى يعتمد فيه غالباً على المفهوم اللغوى . وقد ألمحنا من قبل إلى أن التفرقة التى حل بها كثيراً من الإشكالات الكلامية — وهى قدم جنسى الفعل والصفة مع حدوث أعيانهما — غير صحيحة ، وهذا يجعلنا نقرر فى اطمئنان أن ابن تيمية هنا يمثل السالمية أدق تمثيل وإن لم يلتزم هذا الكلام ، كما أنه كرامى فى قوله بحدوث أعيان الحرف والصوت .

بقى أن نتساءل : هل دعوى ابن تيمية بأن هذا مذهب السلف — وعلى الأخص الإمام أحمد — صحيحة ؟ الحق أن الذى تطمئن إليه نفسى أنها غير صحيحة ، ومن راجع الرسالة التى بعث بها هذا الإمام إلى المتوكل بعد رفع المحنة (٣) لا يجد فيها إطلاقاً ذكراً للحرف والصوت ، ويبدو أن ابن تيمية قد اعتمد على كتاب السنة المنسوب للامام أحمد رواية ابنه عبد الله ، وهذه النسبة مشكوك فيها كما ذكرت من قبل (٤) .

---

(١) إمام الحرمين ص ١٠٨ ، والغزالى . الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٥ .

(٢) سورة يوسف ص ١٢ : ٧٧ .

(٣) انظر . حلية الأولياء لأبى نعيم الأصفهانى ج ٩ ص ٢١٦ .

(٤) لعل من المناسب أن أشير إلى أن ابن تيمية قد صرح فى فتاويه بما يخالف هذا ، فقد جاء فى المجلد الخامس ص ٣٠ : « . . . بل قول القائل أن القرآن حرف وصوت قائم به بدعة ، وقوله : أنه معنى قائم به بدعة كذلك » وينكر ابن تيمية أن يكون قال هذا ، ، أو قاله أحد من السلف ، فهل ما قاله ما يتفق مع ما ذكرناه عنه فى صلب البحث وما لم نذكره من النصوص الكثيرة التى بين أيدينا ، والتى تؤكد إيمان ابن تيمية بالحرف والصوت ؟أن التناقض فى كلام ابن تيمية ظاهر ولعل الظروف فى المستقبل تسمح ،لإعادة النظر فى كتب هذا الرجل ومعرفة آرائه النهائية فى المشاكل الظاهرة ، عندئذ قد نخفف من وصمة التناقض ونعزوها إلى التطور فى فكره.
وقد ذكرت من قبل آراء العلماء فى الحرف والصوت فليرجع إليه .

والآن ننتقل إلى بيان رأى ابن تيمية فى العالم .

المسألة الثالثة :

من المعلوم أن رأى العلماء فى العالم دائر بين القدم والحدوث ، ولكل منهما مفهوم خاص لدى كل طائفة . ولما كان أظهر الطوائف الذين أدلوا برأيهم فى هذا المقام هم الفلاسفة الإسلاميون والمتكلمون . فقد حاول ابن تيمية أن يبين وجهة نظرهم ثم يدلى برأيه أخيراً ؛ لذا سنذكر آراء هاتين الطائفتين باختصار . :

(أ) الفلاسفة الإسلاميون : يقول ابن سينا فى تصوير مذهب جمهور فلاسفة الإسلام فى العالم « أن جميع ما سواه هو فعله ، وإنه صدر عنه لذاته ، وإنه لا يشترط أن يسبقه عدم وزمان ، لأن الزمان تابع للحركات ، وهو من فعلها ، نعم يشترط سبق العدم الذاتى ، لأن كل شىء هالك ومنعدم فى نفسه ، وإنما وجوده منه تعالى ، والذى لذاته ، يكون سابقاً على ما يستفيد من غيره ، فاذن كل شىء سوى البارى تعالى ، يسبقه العدم على الوجود سبقاً ذاتياً لازماً لا زمانياً . والفاعل الذى يفعل لذاته أشرف وأجل من الذى يفعل لسبب طارئ أو عارض » وتحقيق هذا عند ابن سينا «أن الذات إذا لم يصدر منه شىء . وبقى على ما كان ، ثم صدر عنه شىء فلابد من تغير لذاته ، بحدوث إرادة أو طبع أو شىء مما يشبه هذا ، وهذا محال .

وإذا كان الحق سبحانه كاملا فى ذاته ، والأفعال صادرة عنه ، فيعلم أنه لا يتوقف على زمان واستعلام وقت هو أولى بالفعل فيه . وحدوث علة غائية وباعث وحامل ، وإذا لم يصدر عن الذات شىء . وكان يعرض أن يصدر ، فهو فى فاعليته ممكن الفعل ، والممكن لا يترجح أحد طرفيه إلا بسبب . والسبب إما أن يكون داخلا أو خارجاً ، ولا جائز أن يكون خارجاً ، لأنه لا موجود إلا هو ، وان كان داخلا فيه فيكون تغير وانفعال فى ذاته ، وكيف يكوى قابلا للتغير والانفعال ، وهو الذى يمحو ما يشاء

ويثبت وعنده أم الكتاب (١) .

ويتبين لنا من هذا النص أن الفلاسفة يقولون صراحة بقدم العالم قدماً زمانياً ، بمعنى أنه لا أول لوجوده ، وان كانوا يصرحون فى نفس الوقت بأنه محدث بالذات ، وما ذكره ابن سينا فى تحقيق هذه المسألة هو من أقوى الأدلة التى يخيلون بها فى هذا الباب كما يقول الغزالى (٢) وابن تيمية (٣) .

(ب) المتكلمون : يرى جمهورهم أن العالم — وهو ما سوى الله — إما جوهر أو عرض وهما حادثان ، ويستدلون بحدوثهما على إثبات الصانع ضرورة أن كل حادث لابد له من محدث (٤) ، وحدوث العالم لديهم ليس كحدوثه لدى الفلاسفة ، ولكنه صريح فى الوجود بعد العدم ، أى أن العالم حادث بالزمان لا بالذات كما يرى الفلاسفة ، .

وهذا يتفق مع ظاهر النصوص الدينية . ولكن المشكلة التى حاول الفلاسفة تحاشيها فقالوا بقدم العالم بناء على قيام موجبها، ما زالت قائمة أمام المتكلمين ، وتتبلور المشكلة فى كيفية صدور الحادث عن القديم ، ومن المعلوم أن صفات الحق سبحانه قديمة وتأثيرها بالنسبة إلى جميع الأزمنة سواء ، فكيف يتصور حدوث حادث عن قديم بدون توسط علة حادثة اقتضت ذلك الحدوث ؟ .

الحق أن المتكلمين أمام التغلب على هذه المشكلة ليسوا سواء ، فالأشاعرة يذهبون إلى أن العالم وجد فى الوقت الذى وجد فيه بالارادة القديمة ، لأن من طبيعة الارادة التخصيص ، ولا يلزم من ذلك التغير فى الصفة ، وإنما التغير فى الإضافة فقط ، ويرى الغزالى أن هذا أقوم الآراء ، يقول فى ذلك : « فقول القائل : لم ميزت الشيء عن مثله ، كقوله : لم كانت الارادة

---

(١) ابن سينا . الرسالة العرشية ص ١٣ ، وانظر بالتفصيل النجاة ص ٢٥١ والإشارات ج ١ ص ٢٣٢ والشفاء ج ٢ ص ٣٧٥ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٨٨ .

(٣) الارادة والأمر ص ٣٢٨ ج ١ مجموعة الرسائل الكبرى .

(٤) المواقف ج ص ٢ .

إرادة ، والقدرة قدرة ، وهو محال » ، وكل فريق مضطر إلى إثبات صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله ، وليس ذلك إلا الارادة . فكان أقوم الفرق قيلا ، وأهداهم سبيلا ، من أثبت هذه الصفة ولم يجعلها حادثة ، بل قال هي قديمة متعلقة بالأحداث في وقت مخصوص ، فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك ، وهذا مما لا يستغنى عنه فريق من الفرق ، وبه ينقطع التسلسل في لزوم هذا السؤال (١) ، أما المعتزلة فقد ذهب بعضهم إلى القول بأن العالم وجد بارادة حادثة لا في محل هي كلمة كن (٢) ، وذلك لعدم تصورهم عدم المراد في الأزل مع تمام الارادة وأزليتها ، وذهب بعض المتكلمين إلى أن العالم مخلوق بالارادة الحادثة ، وهي قائمة بذاته ، وهو قول الكرامية(٣)

ومن هذا يتبين لنا أن المتكلمين يكاد يتم إجماعهم على أن العالم وجد بعد أن كان معدوماً ، ولم يساوق الحق سبحانه مساوقة المعلول لعلته ، كما ذهب إليه الفلاسفة ولم يكن اختلافهم حول ماهية الارادة التي خصصت وجوده في وقت دون غيره بمغير من القضية شيئاً ، وإنما هو خروج من الإشكال الذي تصوره الفلاسفة .

(ج) ابن تيمية : لم يرتض ابن تيمية ما ذهب إليه الفلاسفة المسلمون والمتكلمون ، وقد وجه إلى أدلة كل طائفة كثيراً من الاعتراضات ، فقال في رد حجة الفلاسفة التي أشرنا إليها : أن قولهم باطل من وجوه كثيرة منها ، أن يقال : هذا القول يستلزم أن لا يحدث شيء ، وأن كل ما حدث حدث بغير احداث محدث ، ومعلوم أن بطلان هذا أبين من بطلان التسلسل ، وبطلان الترجيح بلا مرجح ، وذلك أن العلة التامة ، المستلزمة لمعلولها ، يقترن بها معلولها ، ولا يجوز أن يتأخر عنها شيء عنه . فكل ما حدث من الحوادث لا يجوز أن يحدث عن هذه العلة التامة . وليس هناك ما يصدر عنه الممكنات سوى الواجب بنفسه الذي سماه هؤلاء علة تامة ، فاذا امتنع صدور الحوادث عنه ، وليس هناك ما يحدثها غيره ، لزم أن تحدث بلا محدث ، ولو قدر أن غيره أحدثها فان كان واجبا بنفسه كان القول فيه كالقول في الواجب الأول .

---

(١) الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٠ .

(٢) يذكر مؤرخو الفرق أن أول من قال هذا الرأي هو العلاف في المعتزلة . انظر شرح المواقف ص ٨ ج ٣٧٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٨٦ .

وأصل قولهم أن الواجب بنفسه علة تامة تستلزم مقارنة معلولها لها ، فلا يجوز أن يصدر على قولهم عن العلة التامة حادث لا بواسطة ، ولابغير واسطة ، لأن تلك الواسطة إن كانت من لوازم وجوده ، كانت قديمة ، فامتنع صدور الحادث عنها ، وان كانت حادثة كان القول فيها كالقول فى غيرها » (١) .

وقد تصور ابن تيمية رد الفلاسفة على هذه الحجة فقال « لكن غاية ما يقولون أنه علة تامة أزلية لما كان قديماً من العالم كالأفلاك ، وأما ما يحدث فيه ، فانما يصير علة تامة عند حدوثه ويقولون ان حدوث الأول شرط فى الثانى (٢) » وهذا القول فى غاية الفساد فى نظر ابن تيمية ، كما أنه فى غاية المناقضة لأصولهم ، ذلك لأن علة الحادث الثانى لابد أن تكون بتمامها موجودة عند وجوده ،وهم ينكرون أن يقوم بالبارى أمور متجددة ، فكيف يتصور أن يصدر منه الثانى بعد أن كان صدوره ممتنعاً ، وحاله كما هو لم يتجدد إلا أمر عدمى ؟ » (٣) .

وتبدو هنا بشكل ظاهر روح ابن تيمية فى القول بقيام الحوادث بذات البارى، ويرى أن رأى أبى البركات البغدادى أحق بالقول من رأى ابن سينا وأمثاله ، وقد عضد هذا النقض بوجوه أخرى لا داعى لذكرها ، لأنها تخرج عن هذا (٤) كما يظهر من ناحية أخرى أن ابن تيمية قد فهم أن القول بالعلة التامة يقتضى أن تكون جميع المعلولات قديمة ضرورة الارتباط بين العلة ومعلولها ، فهل يا ترى هذا ما عناه الفلاسفة أم كانوا يعنون بذلك مقارنة جنس المعلول لعلته فى الوجود كما أشار إلى ذلك ابن تيمية فيما تصوره من اعتراض على نقضه ؟ الحق أن الأخير هو المراد لدى الفلاسفة ، وكل ما يفرق بينهم وبينه أنهم لا يجعلون للأمور الحادثة أثرا يقوم بالذات ، لأن

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٢٩ .

(٢) منهاج السنة النبوية . ج ١ ص ٩٣ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ومنهاج السنة ج ١ ص ٤١ .

القبلية والبعدية من الأمور الاضافية الاعتبارية ، أما ابن تيمية فيجعلها من الأمور الحقيقية .

وكما اعترض ابن تيمية على مذهب الفلاسفة فى العالم — بناء على فهمه الخاص — اعترض أيضاً على مذهب المتكلمين ، مدعياً أن قولهم هذا يستلزم أن يكون البارى معطلا فى الأزل عن الفعل ، أو كان غير قادر على الفعل ثم صار قادراً ، من غير تجدد سبب أوجب له القدرة على الفعل ، أو أن الفعل كان ممتنعاً فى الأزل ثم صار ممكناً من غير سبب اقتضى إمكانه ، وهذا يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى إلى الامكان الذاتى ، ولما كانت هذه الأمور كلها ممتنعة ، فقد امتنع ما ترتب عليها (١) .

وقبل أن ننتقل إلى بيان صريح رأى ابن تيمية فى العالم نتساءل : هل هذه اللوازم التى قال بها ابن تيمية يمكن أن تؤخذ من رأى المتكلمين أم أن فهمه الخاص هو الذى استخرجها ؟ الحق أن الثانى هو الصحيح ، ذلك لأن ظاهر قول المتكلمين لا يمكن أن يفهم منه هذا الاطلاق ، فصفات الأفعال لديهم لها تعلقان ، صلوحى قديم وتنجيزى حادث — كما أشرت إلى ذلك من قبل — فالعالم قد حدث بالقدرة القديمة الصالحة للتأثير فى الفعل فى جميع الأوقات ، والارادة القديمة هى التى تخصص الفعل بوقت دون آخر ، دون أن يكون هناك تغير فى الذات ، وعلى هذا فاللوازم التى استخرجها ابن تيمية من قول المتكلمين ليست صحيحة .

ولعل أدق ما يصور موقف المتكلمين من هذه الدعوى ، ما ذكره الغزالى فى كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » (٢) فى الأسماء المشتقة ، وكونها صادقة على الحق سبحانه أزلا وأبداً ، فقال : « والقول الجامع أن الأسامى التى تسمى بها الله تعالى أربعة :

الأول : أن لا يدل إلا على ذاته ، وهذا صادق أزلا وأبداً .

الثانى : ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم ، فانه يدل على

---

(١) منهاج السنة النبوية ج ١ ص ٣٩ .

(٢) ص ٧٢ .

وجود غير مسبوق بعدم أزلا ، والباقى ، فانه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخرا .

الثالث : ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى ، كالحى والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم ، وما يرجع إلى هذه الصفات السبعة كالآمر والناهى والخبير ونظائره ، فذلك أيضاً يصدق عليه أزلا وأبدا عند من يعتقد قدم جميع الصفات .

الرابع : ما يدل على الوجود مع إضافة إلى فعل من أفعاله ، كالجواد والرزاق والخالق والمعز والمذل ، وهذا مختلف فيه ، فقال قوم هو صادق أزلا ، إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجباً للتغير ، وقال قوم لا يصدق ، إذ لا خلق فى الأزل ، فكيف يكون خالقاً . ثم يبين الغزالى وجهة نظره كممثل للمعتدلين من المتكلمين فيقول « والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف فى الغمد يسمى صارماً ، وعند حصول القطع به ، وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارماً ، وهما بمعنيين مختلفين ، فهو فى الغمد صارم بالقوة وعند حصول القطع صارم بالفعل ، فالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارماً ، يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل ، فان الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر فى الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الأزل (١) » .

ولنستمع الآن إلى رأى ابن تيمية فى هذه المسألة : يقول ابن تيمية : « لم يهتد الفريقان — الفلاسفة والمتكلمون — للقول الوسط ، وهو أن المؤثر التام مستلزم أن يكون أثره عقب تأثيره ، لا مع التأثير ولا متراخياً عنه ، كما قال تعالى « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » . فهو سبحانه يكون كل شىء فيكون عقب تكوينه ، لا مع تكوينه فى الزمان ، ولا متراخياً عن تكوينه ، كما يكون الانكسار عقب الكسر ، والانقطاع عقب القطع ، ووقوع الطلاق عقب التطليق ، لا متراخياً عنه ولا مقارناً له فى الزمان (٢) » .

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٣ .

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٢ ص ٣٩ .

ولو سألنا ابن تيمية بعد بيان رأيه : أى الوصفين يطلق على العالم فى نظرك : القدم أو الحدوث — على اعتبار أن الأمر لا يخلو من أحدهما — لساق لنا ما قرره من التفرقة بين جنس المخلوقات وآحادها ، ويصرح هنا بأن ما ذهب إليه من التفرقة بين جنس المحدثات وأعيانها ، يماثل ما ذهب إليه الفلاسفة من قدم ماهية حركات الأفلاك وان كانت أعيانها حادثة ، كما يرى أن عدم اهتداء الفريقين إلى الفرق بين نوع الفعل وعينه هو الذى أوقعهم فى هذا الخطأ (١) .

هذا هو رأى ابن تيمية فى العالم ، ولن نستطرد فى سوق النصوص التى يبين فيها أن الله ما زال فاعلا بالاختيار (٢) وأنه ما زال مستوياً على العرش (٣) وغير ذلك ولكننا نسائله : إن الفلاسفة يرون تقدم الله على العالم بالرتبة لا بالزمان ، وهذا منهم قول بمساوقة المعلول لعلته ، كما يساوق ضوء الشمس ظهورها (٤) وأنت ترى أن العالم تابع لله متابعة المعلول لعلته ، كما يعقب الطلاق التطليق والانقطاع القطع ، فهل بين المساوقة والتعاقب فارق وجودى أم هو اعتبار ذهنى ؟ الذى تطمئن إليه نفسى هو الأخير ، ذلك لأن قول الفلاسفة بالمساوقة إنما هو ناشىء عن قولهم : إن صدور العالم عنه بالايجاب وهذا هو الفارق الوحيد بين ابن تيمية وبين الفلاسفة فى هذه المسألة .

---

(١) منهاج السنة جـ ١ ص ٥٣ .

(٢) شرح حديث النزول ص ٢١٠ ، وفيها يصرح بقدم مادة أعيان العالم ، مستدلا بقوله تعالى « ثم استوى إلى السماء وهى دخان » ، وادعى أن هذا ما عليه سائر أهل الملل ، وهذه الفكرة قد سبقه إليها « ابن رشد » .

(٣) شرح حديث النزول ص ٦٩ . وبهذا يظهر صحة ما ذهب الجلال الدوانى فى شرحه على العقائد العضدية ، والشيخ محمد عبده فى تعليقه على هذا الشرح . والغريب أن الشيخ محمد عبده قد تحفظ فى آخر تعليقه فقال : وكثيراً ما نقل عن الرجل ما لم يقله » مع أنه تابع الشارح فى الحكم على ابن تيمية بالقول بأزلية العرش . ولو رجع إلى ما صرح به هنا — فى شرح حديث النزول — لعلم أن تحفظه غير قائم ، وأن هذا لازم مذهب ابن تيمية . ولو رجع الشيخ هراس أيضاً إلى هذا المصدر لما استدرك على الجلال الدوانى بقوله « ولم يبين لنا أى المصنفات رأى فيه ذلك ، فتركنا فى حيرة » وقد تبين له بعد هذا أن سلفية ابن تيمية دعوى غير صحيحة (أنظر . شرح العقائد العضدية ص ٢٨ ، وابن تيمية السلفى للشيخ هراس ص ١٧٧) .

(٤) الغزالى . تهافت الفلاسفة ص ٨٦ .

من هذا يتبين لنا أن ابن تيمية قد وقع تحت تأثير الفلاسفة ، وان حاول نفى ذلك (١) كما أن رأيه النهائى فى العالم إنما هو تلفيق من رأيهم ورأى المتكلمين . بل ربما كان إلى الفلاسفة أقرب ، كما يتبين لنا أيضاً أنه يخالف ظاهر الشرع الذى يصرح بتفرد الله سبحانه فى الأزل وخلقه العالم بعد أن لم يكن . وعلى هذا فدعوى أحد الباحثين أن هذا أقرب إلى العقل والشرع — مع تحفظه فى ذلك — لا يمكن أن تقبل ، كما أن إصراره على أن ابن تيمية هو المجدد للمذهب السلفى غير مقبول أيضاً (٢) .

ولن أتظاهر بسوق أدلة النافين لقدم نوع العالم ، مخافة التطويل ، ولكنى أشير إلى مواضعها فقط ، ليتبين لكل عاقل أن ابن تيمية كان فى هذه المسألة أدخل فى الاثبات من بعض الفلاسفة .

(أ) أفلاطون : يذكر عنه الشهرستانى أنه قال « ان للعالم محدثاً مبدعاً أزليا ، واجباً بذاته ، كان فى الأزل ، ولم يكن فى الوجود رسم ولا طلل ، إلا مثالا عند البارى هو عبارة عن صورة المعلومات فى علمه (٣) ، ويقرب من هذا ما ذكره الغزالى فى التهافت حكاية عنه (٤) وما ذكره الجلال الدوانى فى شرحه على العقائد العضدية (٥) ولكن الدكتور النشار ينفى هذا ، ولكنه لم يقدم لنا أدلته على هذا النفى (٦).

(ب) الكندى : أثبت حدوث العالم بمقدمات رياضية ، تنتج استحالة وجود جسم بالفعل لا نهاية له ، وبالتالى استحالة لا نهاية الزمان من جهة الماضى ، لأنه عبارة عن وقت تحرك الجسم ، وثالثها — الجسم —

---

(١) أنظر . الذهبى . النصيحة الذهبية بذيل بيان زغل العلم والطلب ص ٣٣ .

(٢) هراس . ابن تيمية السلفى ص ١٧٦ .

(٣) الشهرستانى . الملل والنحل ج ٢ ص ٩٤ .

(٤) الغزالى . تهافت الفلاسفة ص ٨٦ .

(٥) نفس المصدر . تعليق .

(٦) النشار . نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ١٤٢ ، ويذكر الدكتور عبدالرحمن بدوى فى كتابة « أفلاطون » ص ١٩١ هذا الرأى ، رغم أنه ذكر أن أرسطو صرح فى المقالة الثامنة من « السماع الطبيعى » بأن أفلاطون يجعل الزمان حادثاً مخلوقاً ، ويأخذ عليه هذا القول ، ويبرهن على بطلانه ببراهينه المشهورة ضد حدوث الحركة .

الحركة-الزمان – متلازمة فى نظره، وقد ساق المقدمات الآتية ليتوصل إلى حدوث العالم ونفى القدم عنه : —

١ – ان كل الأجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء متساوية .

٢ – والمتساوية أبعاد ما بين نهايتها واحدة بالفعل والقوة .

٣ – وذو النهاية ليس لا نهاية له .

٤ – وكل الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان ، من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .

٥ – وكل جرمين متناهيى العظم إذا جمعا ، كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم .

٦ – وان الأصغر من كل شيئين متجانسين بعد الأعظم منهما أو بعد (١).

ويركب الكندى من هذه المقدمات دليله الذى ينتج المطلوب ، وهو فى مادته وصورته كان أساساً لبرهان التطبيق الذى اعتمد عليه المتكلمون فى القول بحدوث العالم (٢) .

(ج) الباقلانى : يرى أنه لا يجوز أن يكون فاعل المحدثات محدثاً ، بل يجب أن يكون قديماً ، ويستدل على ذلك بقوله « أنه لو كان محدثاً لاحتاج إلى محدث ، وكذلك القول فى محدثه ، وذلك محال ، لأنه كان يستحيل وجود شىء من الحوادث إذا كان وجوده مشروطاً بوجود مالا غاية له من الحوادث شيئاً قبل شىء ، وهذا هو الدليل على إبطال قول من زعم من أهل الدهر أن الحوادث لا أول لوجودها » (٣) .

ومن هذا الدليل الذى ساقه الباقلانى يتبين لنا أن اختيار ابن تيمية جواز التسلسل فى الآثار من جهة الماضى والمستقبل على السواء ، يربطه بقول الدهريين ، ومهما حاول التفرقة بين هذا النوع والنوع الذى قال باستحالته ، وهو التسلسل فى العلل والمعلولات ، فان العقل لا يقبلها ، لأن الأثر أمر أضافى ، لا يدرك إلا مع المؤثر ، فيلزمه حينئذ أحد أمرين : إما إبطال

---

(١) رسائل الكندى الفلسفية ص ٢٠١ وما بعدها . تقديم وتحقيق الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة .

(٢) حاشية البيجورى على جوهرة التوحيد ص ٢٨ .

(٣) التمهيد ص ٤٦ والإنصاف ص ٢٩ .

التسلسل مطلقاً ، فيكون مع المتكلمين ، وإما الاقرار به مع عدم التفرقة فيكون مع الدهريين القائلين بالطبع ، وهذا خروج عن ملة الاسلام كما يقول محققو أهل الكلام .

(د) التفتازانى : قال فى رده على الفلاسفة القائلين بقدم الحركة بالنوع مع حدوث أشخاصها : « أن ماهية الحركة لو كانت قديمة . لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزلياً ، إذ لا تحقق للكلى إلا فى ضمن جزئياته ، ولما كان كل حادث مسبوقاً بالعدم كان الكل كذلك ، فاذا كان واحد من الزنوج أسود ، كان الكل أسود ضرورة (١) .

وبعد : فان هذا الإسقاط الواضح ، على آراء السلف ، بآثار ما تشربه ابن تيمية من دراسة الفلسفة — كما يقول الذهبى (٢) — تجعل المنصف يتوقف تماماً فى دعواه إحياء المذهب السلفى ، كما تجعل ما أخذه على الغزالى —متابعة لابن العربى(٣) — من أنه دخل بطن الفلسفة ولم يستطع الخروج منها ، مأخوذاً عليه أيضاً ، وبهذا يكون ابن تيمية قد وقع فيما انتقد به غيره . والآن نرى رأيه فى المسألة الأخيرة ، وهى حكم الخلود فى النار .

المسألة الرابعة :

الحق أن هذه المسألة تخالف تماماً المسائل السابقة ، من حيث الاطمئنان إلى حقيقة الأحكام فيها ، ذلك لأنه ليس بين أيدينا نصوص مباشرة لابن تيمية توضح رأيه فى هذه المسألة ، وكل ما بين أيدينا إنما هى أقوال نسبت إليه ، ولا ندرى على وجه التحقيق هل قالها أم لا . لذا سنعمد إلى تعليق الحكم على صحة هذه النسبة . وقبل إيراد الأقوال التى نسبت إليه فى هذه المسألة ، يجدر بنا أن نستطلع الأقوال التى قيلت فيها من قبل .

١ — جهم ابن صفوان : يرى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، ولكنهما ليستا خالدتين ، طردا لقاعدة عدم تسلسل الحوادث من جهة الماضى

(١) المقاصد ج ١ ص ٢٤٢ .

(٢) يقول فى نصيحته لابن تيمية : « يارجل : قد بلعت سموم الفلاسفة ومصنفاتهم مرات ، وبكثرة استعمال السموم يدمن عليها الجسم »(ص ٣٣ بذيل بيان زغل العلم والطلب) .

(٣) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ٢٧٥ .

والمستقبل معاً ، وهذه القاعدة تتصل بمبدأ تفرد الحق سبحانه فى الوجود أزلا وأبداً ، فكما أنه الأول الذى لم يقارنه شىء فى الأزل فهو الآخر الذى لن يقارنه شىء فى الأبد (١) ، يقول الشهرستانى : « ومنها — الأمور التى خالف فيها المعتزلة — قوله : إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، والجنة والنار تفنيان ، بعد دخول أهلهما فيهما ، وتلذذ أهل الجنة بنعيمها ، وتألم أهل النار بحميمها ، إذ لا تتصور حركات لا تتناهى آخرا ، كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولا ، وحمل قوله تعالى : « خالدين فيها » على المبالغة والتأكيد ، دون الحقيقة فى التخليد ، كما يقال : خلد الله ملك فلان ، واستشهد على الانقطاع بقوله تعالى«خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك» فالآية اشتملت على شريطة — واستثناء ، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء » (٢) .

ويبدو من هذا الكلام أن تعليل جهم لفناء الجنة والنار متصل بأمر عقدى قبـــل أن يكون مستحيل التصور فى نظره ، وهذا يخالف قول الذين أنكروا الخلود بناء على أن القوة الجسمانية متناهية فى العدة والمدة ، فلابد من فنائها ، وإذا فنيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة فلا يتصور إحساس بالنعيم أو بالعذاب ، وأصحاب هذا القول خارجون عن الملة ، كما يقول شارح المواقف (٣) .

٢ — أبو الهذيل العلاف : يرى انقطاع حركات أهل الجنة والنار ، وسكونهم دائماً ، وهذا يخالف — ظاهراً — ما ذهب إليه جهم بن صفوان ، فالفرق واضح بين الفنـــاء والسكون ، وقد التزم العلاف هذا القول ، لأنه اتخذ من حركة العالم دليلا على حدوثه ، ولو سلم بخلود أهل الجنة والنار مع بقاء حركاتهم لا نتقض دليل الحدوث عنده ، من ثم أنكر القول ببقاء الحركات ، ولكنه قال : ان آلام أهل النار باقية فيهم ، ولذات أهل الجنة باقية فيهم (٤) .

---

(١) الأشعرى . مقالات الإسلاميين ج٢ ص ١٤٨ ، والخياط . الانتصار ص ١١٢ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ٨٠ .

(٣) المواقف ج ٨ ص ٣٠٧ .

(٤) الغرابى . أبو الهذيل العلاف ص ٦٤ .

ولكن مع هذا الفرق الاعتبارى بين رأى جهم ورأى العلاف ، فهل يوجد فرق حقيقى فى الواقع ، وهل القول بسكون أهل الخلدين حل الإشكال الذى فر منـــه العلاف؟ وهل يبقى للجزاء معنى لو سلمنا له كلامه ؟ الحق أن الاجابة بالنفى على كل هذا ، مما تطمئن إليه نفسى . ويبدو أن قول العلاف هذا ، نشأ تحت تأثير الفلسفة الأرسطية ، فقد حاول به نقض ما ذهب إليه أرسطو من القول بأزلية وأبدية الحركة ، كى تستقيم فكرة إيجاد العالم بعد العدم وفنائه بعد إيجاده . كما صرح بذلك القرآن الكريم ، والتلازم بين الجسم والحركة والزمان من الأفكار الفلسفية الرئيسية (١) ، وهذا يدلنا على أن الفلسفة اليونانية كانت تلزم بعض المفكرين أحياناً إلى أن يلجأوا إلى التخريج المتعسف ، بل كانت تغشى على أبصارهم فى فهم القرآن الكريم كما يقول الدكتور إقبال (٢) .

ولعل أوضح ما استشهد به على هذا الكلام ، ما رد به ابن حزم على أبى الهذيل فى هذا الرأى فقال : « وأما قول أبى الهذيل بأن الجنة والنار لا تفنيان ، ولا يفنى أهلهما ، إلا أن حركاتهم تفنى ، ويبقون بمنزلة الجماد ، ولا يتحركون ، وهم فى ذلك متلذذون أو معذبون ، فانه لا حجة له ، إلا أنه قال : كل ما أحصاه العد فهو ذو نهاية ، والحركات ذات عدد ، فهى متناهية . فظن أبو الهذيل لجهله بحدود الكلام ، وطبائع الموجودات ، أن ما يخرج إلى الفعل فانه يقع عليه العدد ، وهذا خطأ فاحش . لأن ما لم يخرج إلى الفعل فليس شيئاً ، ولا يجوز أن يقع العدد إلا على شىء ، وإنما يقع العدد على ما يخرج إلى الفعل من حركات أهل الجنة والنار ، فمتى خرج فهو محدود متناه ، وهكذا أبداً (٣) » .

ثم بين ابن حزم أن ما فر منه العلاف ، هو لازم له فى مدد سكونهم وتنعمهم وتألمهم ، لأنه مقر بأنهم يبقون ساكنين متنعمين أو متألمين ، والضرورة تقضى بأن لذلك مدداً تعده ، كما تعد الحركة مددها ولا فرق .

---

(١) نفس المصدر ص ٦٦ .
(٢) تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ص ٨ .
(٣) ابن حزم . الفصل ج ٤ ص ٥٠ .

ثم قرر ابن حزم أن كلامه لو كان صحيحاً لكان أهل الجنة فى عذاب واصب ، لأنهم يشبهون — والحالة هذه — المخدور المفلوج ، ومن أخذه الكابوس ، وهذا فى غاية النكد والشقاء (١) .

٣ — جمهور المتكلمين :

يتفق جمهور الأشاعرة والمعتزلة على أن الجنة والنار خالدتان (٢) ، وأن اختلفوا فى كونهما مخلوقتين الآن أم لا على قولين ، فذهب جمهور الأشاعرة إلى أنهما مخلوقتان ، وقال جمهور المعتزلة أنهما غير موجودتين الآن ، وستوجدان فى الآخرة للجزاء .

وقد استدل الفريقان — على الخلود — بظاهر الآيات التى أشارت إلى هذا المعنى ،وأما ماعارض ذلك مما ساقه النفاة فقد ردوه ، ولعل أوضح الشبه التى تمسك بها المانعون لخلود النار على وجه أخص هى قولهم « ان دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل ، وأن النار من طبيعتها أن تفنى الرطوبة قليلا قليلا حتى تنتهى الأجسام إلى العدم ، وبذلك لا يدوم العقاب » .

وقد رد القائلون بخلودهما على الشبهة الأولى ، بأن قول النفاة مبنى على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج فى الحياة ، وهذا قول بالطبيعة ، التى لا تستند إلى السبب الأول ، أما القول الصحيح فان الله هو الذى يخلق الحياة مع وجود النار دائماً أبداً ، ويخلق فى الحى قوة لا يخرب معها بنيته فى النار ، مع كونها متأذية بها ، كما خلقها فى حيوان يسمى السمندر مأواه النار ، مع أنه لا يتأذى بها .

وأما الشبهة الثانية فقد رد عليها هؤلاء بأن فناء الرطوبة بالنار هو بافناء الله لها ، وهو قادر على إفنائها مثلها (٣) .

---

(١) نفس المصدر .

(٢) وقد نقل ابن حزم إجماع المسلمين على ذلك ، وأن من خالفه كافر ، لأنه مما علم الدين بالضرورة (انظر . السبكى . الاعتبار ببقاء الجنة والنار ص ٦٠) .

(٣) شرح المواقف ج ٨ ص ٣٠٨ .

ولا شك أن الذين قالوا بخلودهما ، يعنون أن يكون الخلود فى النار فى حق الكفار ، ولم يشذ عن هذا القول إلا الجاحظ وعبدالله بن الحسن العنبرى ، فقد ذهبا إلى أن دوام العذاب فى النار ، إنما يكون فى حق الكافر المعاند والمقصر ، وأما المبالغ فى اجتهاده ، إذا لم يهتد للإسلام ، ولم تلح له دلائل الحق فمعذور ، وعذابه منقطع ، واستدلا على ذلك بأنه لم يقع فى التقصير . وهذا القول يخالف الإجماع على خلود عموم الكفار .

رأى ابن تيمية :

ينسب إلى ابن تيمية القول بفناء النار كل من :

١ — تقى الدين السبكى(١) ٢ — تقى الدين الحصنى (٢)

٣ — جولد زيهر (٣) ٤ — الشيخ زاهد الكوثرى(٤)

٥ — الدكتور على سامى النشار (٥) . وغيرهم ويظهر أن الذين أتوا بعد السبكى ، قد اعتمدوا عليه فى هذا المقام ، وقد أورد السبكى نحوا من مائة آية تفيد خلود نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار ، وابتدأ بالآيات من النوع الثانى ، وعلل ذلك بقوله « لأنا وقفنا على تصنيف لبعض أهل العصر فى فنائها » ثم ذكر أن صاحب التصنيف المذكور أورد فيه ثلاثة أقوال فى الجنة والنار ، أحدها أنهما تفنيان ، ، وقال أنه لم يقل به أحد من السلف. والثانى أنهما لا تفنيان ، والثالث أن الجنة تبقى والنار تفنى ، وقال أنه قول

---

(١) الاعتبار ببقاء الجنة والنار ص ٦٦ .

(٢) دفع شبهة من شبه وتمرد ص ٤ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية . مادة ابن القيم ص ٣٧٨ المجلد الخامس ج ١ كتاب الشعب ، وفيها يقول : « وكان كأستاذه — ابن تيمية — يحارب الفلاسفة النصارى واليهود ، كما كان يرى أن ثواب الجنة أبدى ، وعذاب النار موقوت بأجل » .

(٤) التعليق على السيف الصقيل ص ١٦٦ والمقالات ص ٣٢١ ، وفيها ينقل عن ابن تيمية هذا القول من كتابه « نقد مراتب الإجماع لابن حزم » ص ١٦٩ . ولم نجد لهذا الكتاب ذكراً بين الكتب والرسائل المذكورة فى دائرة المعارف الإسلامية.فلعله — إن صح كلام الكوثرى — يكون ضمن كتبه الأخرى . (أنظر دائرة المعارف الإسلامية . مادة ابن تيمية ص ٢٣٥ المجلد الرابع)

(٥) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج ١ ص ٣٤٤ .

السلف ، ومال إليه واختاره (١) . ويبدو من كلام السبكى أن ابن تيمية قد حمل قوله تعالى « لابثين فيها أحقاباً » على المكث الطويل ، لا على الخلود المطلق ، ويرد ذلك بأنه إذا صح هذا الفهم ، فينبغى ألا يقطع عما بعده . وهو قوله « لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً » وهو ما اختاره الزجاج وغيره من أئمة اللغة ، ويكون المعنى حينئذ أنهم يمكثون مدة طويلة لا يذوقون البرد والشراب ، مبالغة فى العذاب ، .

ولقد نقل السبكى شذرات من تفسير ابن تيمية لمعنى الخلود فى النار ، منها ما فسر به قول الحسن البصرى « الأحقاب لا يدرى ما هى ، ولكن الحقب سبعون ألف سنة اليوم منها كألف سنة مما تعدون » بأن هذا القول يقتضى أن لها عددا والله أعلم به ، ولو كانت لا عدد لها » لعلم كل أحد أنه لا عدد لها . ولقد رد السبكى هذا التفسير بقوله : ان قوله — أى ابن تيمية — لا يدرى ما هى يقتضى عدداً ، ليس بصحيح ، لأنه لم يقل — الحسن البصرى — لا يدرى عددها ، بل قال لا يدرى ما هى ، وما هى أعم المطالب ، فيدخل فى هذا القول غير المتناهى .

وأما قول ابن تيمية « لو كانت لا عدد لها لعلم كل أحد أنه لا عدد لها » ففيه ما يدعو إلى العجب ، إذ كيف يلزم من أنها لا عدد لها ، علم كل أحد بذلك ، فقد يعلمه بعض الناس دون البعض الآخر .

وكما طوع ابن تيمية قول الحسن البصرى « لا يدرى ما هى» لفهمه الخاص ، طوع أيضاً قوله حين سئل عن معنى الآية « الله أعلم بالأحقاب ، فليس فيها عدد إلا الخلود » لفهمه الخاص فقال « إن قول الحسن حق ، فانهم خالدون فيها ، لا يخرجون منها ما دامت باقية ».ولقد كشف السبكى عن هذا الفهم المنحرف فقال « إن تفسيره الخلود بعدم الخروج منها ما دامت الشروط ، وقد يستعمل فى المكث الطويل مجازا ، وأما استعماله فى الخلود فى مكان إلى حين فنائه ، فهذا معنى ثالث لم يسمع من العرب (٢) .

(١) السبكى . الاعتبار ببقاء الجنة والنار ص ٦٧ ، وابن القيم . حادى الأرواح ص ٢٥٥ .
(٢) السبكى . الاعتبار ببقاء الجنة والنار ص ٦٨ ، ص ٧٠ .

ومن الدلائل التى اعتمد عليها ابن تيمية فى هذا القول قوله تعالى « فأما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير وشهيق . خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد (١) » ، حيث جعل الخلود فيها معلقاً على المشيئة ، وهذا التعليق قد أتى على كل وعيد فى القرآن ، كما نقل حرب الكرمانى عن إسحق بن راهويه ، وكما اعتمد على ظاهر القرآن الكريم . اعتمد أيضاً على بعض الآثار ، كقول عمر رضى الله عنه : « لولبث أهل النار فى النار بقدر رمل عالج ، لكان لهم على ذلك يوم يخرجون » وقول ابن مسعود رضى الله عنه : « ليأتين على جهنم زمان تخفق أبوابها ، ليس فيها أحد ، وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقاباً » .

وقد عارض ابن تيمية الإجماع على خلودها ، مدعياً أنه غير معلوم ، لأن هذه المسائل لا يقطع فيها باجماع ، ثم ادعى أيضاً أنه لم يعلم أن أحداً من الصحابة رضى الله عنهم قال إن النار لا تفنى . ولكن المنقول عنهم ضد ذلك ، وأما التابعون فقد نقل عنهم هذا وهذا . ولما كان الثواب مقتضى رحمته والعقاب من موجب غضبه ، ولما كانت الرحمة من لوازم الذات ، والغضب من صفات الفعل ، ولما كانت الصفات الذاتية مقدمة على صفات الفعل ، فقد قرر ابن تيمية أن هذا الوجه أهم الوجوه التى تثبت فناء النار وأن القول بخلاف ذلك يعارض ما أخبر به سبحانه من أن رحمته وسعت كل شىء ، وإنها سبقت غضبه ، فاذا قدر أن فى الآخرة عذاباً لا آخر له ، لم يكن هناك رحمة ألبتة (٢) .

الرد على ابن تيمية :

١ — إن ما اعتمد عليه ابن تيمية من أن الاستثناء يدل على الفناء ، لا يمكن أن يخصص ، لأنه وارد فى حق نعيم الجنة أيضاً ، وقد ذهب جمهور المفسرين إلى أن الاستثناء من الخلود لا يمكن أن يفهم منه القول بالفناء ، لأن أهل النار لا يخلدون فى عذاب النار وحده ، بل يعذبون بالزمهرير ،

---

(١) سورة هود ١١ : ١٠٦ ، ١٠٧ .
(٢) السبكى . الاعتبار ببقاء الجنة أو النار ٧٢ ، ٧٥ .

وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار ، وكذلك أهل الجنة ، لا ينعمون بها فقط ، بل لهم ما هو أكبر منها وأجل موقعاً ، وهو الرضوان ، كما فى قوله تعالى « وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة فى جنات عدن ورضوان من الله أكبر (١) » ، كما أن تعليق الخلود على المشيئة لا يستدل به على نفى الدوام . لأن معناه أنه يفعل بأهل النار ما يريد من العذاب ، كما يعطى أهل الجنة عطاءه الذى لا انقطاع له (٢) . وليس ما ورد فى شأن أهل النار من أنهم فى عذاب مقيم وأنهم لا يفتر عنهم ، ولا يخفف عنهم من عذابها ، بأقل مما ورد فى حق أهل الجنة من دوام أكلها وعدم نفاد رزقها :

٢ ــ وأما ما استدل به من الآثار . فيقال له فى هذا الاستدلال : أنه على تقدير صحتها ينبغى حملها على عصاة المؤمنين لا على مطلق الكفار . على أن فى بعض هذه الآثار مقالا (٣) ، كما أن فهمك لما أثر عن عمر بن الخطاب فى هذا المقام غير مستقيم ، ذلك لأن كلامه معلق على لبثهم بقدر رمل عالج ، وحيث علم أن مكثهم فى النار غير معلوم ، فثبت بهذا أنه قاله على سبيل الاستبعاد (٤) ولعل أهم ما يؤيد هذا ، ما ذكره ابن رجب الحنبلى فى كتابه « التخويف من النار » أن عمر رضى الله عنه مر بكثيب من رمل فبكى ، فقيل له : ما يبكيك يا أمير المؤمنين ؟ قال : ذكرت أهل النار ، فلو كانوا مخلدين فى النار بعدد الرمل . كان لهم أمد يمدون إليه أعناقهم ، ولكنه الخلود أبدا . وهذه الرواية قد أوردها الأستاذ الدكتور عوض الله حجازى فى رده على ابن القيم فى أحد الوجوه التى فرق فيها بين خلود أهل الجنة وخلود أهل النار (٥) .

٣ــ وأما دعواه أن الاجماع على القول بخلود النار غير معلوم ، فهى دعوى مجردة ، ولا يعترض على الإجماع بهذا القول ، بل يعترض عليه

---

(١) سورة التوبة ٩ : ٧٢ .

(٢) انزمخشرى . الكشاف ج ٢ ص ٤٣٠ ، وابن كثير . تفسير ج ٢ ص ٤٦٠ .

(٣) السبكى . الاعتبار ص ٧٣ ، وابن كثير تفسير ج ٢ ص ٤٦٠ .

(٤) د . عوض الله حجازى .ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى ص ٢١١ .

(٥) نفس المصدر .

بنقل خلاف صريح فى محل الاستدلال،وحيث إنه لم ينقل لنا ذلك ، لأنه غير موجود ، فيثبت بالضرورة أن دعواه غير مقبولة ، هذا وقد خالف ابن تيمية بهذا القول إحدى القواعد الهامة فى فلسفته ، وهى أن عدم العلم ليس علماً بالعدم (١) .

٤ — وأما قوله أنه لم يعلم أن أحداً من الصحابة قال أن النار لا تفنى ، وإنما المنقول عنهم ضد ذلك فهو أيضاً دعوى مجردة ، وقد كان عليه أن ينقل لنا أقوالهم الصريحة فى ذلك،فان المدعى عليه الحجة ، والناقل عليه تصحيح النقل ، كما هو مقرر فى آداب البحث .

٥ — وأما دعواه بأن الجنة من مقتضى رحمته وهى صفة ذات ، والنار من مقتضى غضبه وهى صفة فعل ، وصفة الذات واجبة البقاء غير صفة الفعل ، فيقال له أن هذه التفرقة لا تقوم على أساس صحيح ، فان ما يوجبه العقل فى إحداهما يوجبه فى الأخرى ، وقد سمى الله نفسه الرحمن الرحيم ، والجبار والقهار والمنتقم ، فلو كانت هذه الأوصاف تقتضى دوام متعلقها من الأفعال ، للزم على ذلك القول بقدم العالم ، وإن كانت لا تقتضى ذلك ، فلا يلزم دوام الجنة ، فأحد الأمرين لازم لكلامك .

٦ — وأما ما احتج به من أن رحمة الله وسعت كل شىء ، وأنها سبقت غضبه ، ولو قدر عذاب لا آخر له لم يكن هناك رحمة ألبته . فيقال له : إن مدخول سعة الرحمة وهو « كل شىء » لا يمكن أن يحمل على إطلاقه شرعاً وعقلا ، بل هو مخصص بما من شأنه أن يكون محلا للرحمة وهو كل المعاصى دون الكفر ، ألا ترى أن الله سبحانه عندما قال : «ورحمتى وسعت كل شىء » عقب ذلك بقوله « فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون » (٢) وهذا يفهم منه تخصيص الرحمة . هذا من الناحية الشرعية وأما من الناحية العقلية ، فان الكل هنا مقيد بدليل عقلى ، ألا ترى أن قوله تعالى فى شأن الريح التى أهلك بها قوم عاد « تدمر كل شىء بأمر ربها » (٣) مخصص بما من شأنه أن يقبل التدمير ،

(١) ابن تيمية . الرد على المنطقيين ص ١٠٠ .

(٢) الأعراف ٧ : ١٥٦ .

(٣) الأحقاف ٤٦ : ٢٥ .

وهذا يتفق مع قول الأصوليين أن ألفاظ العموم فى اللغة قد تكون على إطلاقها وقد يراد بها الخصوص (١) .

على أننا لو سلمنا لابن تيمية هذا القول ، لترتب عليه أن يصير إبليس وفرعون وهامان إلى النعم المقيم ، بعد أن يأخذوا نصيبهم من العذاب ، وهذا لم يقل به أحد (٢) ولا أدرى كيف يرتب ابن تيمية على القول بخلود العذاب نفى الرحمة ؟ فان كان يريد نفى الرحمة مطلقاً فليس بصحيح ، وإن كان يريد نفيها بالنسبة للمعذبين من الكفار فهذا صحيح ، والقول بتساويهما خلط بين موجب المغفرة وموجب العذاب ثم لا أدرى مرة أخرى كيف أتعب نفسه فى هذا التأويل المتعسف ، وهو يعلم تماماً أن قوله تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء (٣) قاطع فى عدم المغفرة للمشركين ، وأن المشيئة إنما تكون فيما دون ذلك كما قررنا .

هذا هو رأى ابن تيمية فى خلود أهل النار كما صوره السبكى . ولو صحت نسبة هذا الكلام ، لكان ابن تيمية معارضاً لجمهور المتكلمين والمفسرين ، وموافقاً لجهم بن صفوان فى القول بفناء النار ، غير أن لكل منهما وسيلة يتوصل بها إلى هذه الغاية كما يكون من ناحية أخرى قد أخل بروح منهجه . وهو تفسير النصوص بمفهومها اللغوى ، فان حقيقة الخلود فى اللغة هى مطلق الدوام والبقاء (٤) وحمل ذلك على المكث الطويل ليس حقيقة ولكنه مجاز ، وهو لم يعترف به ، كما يدل من ناحية ثالثة على التحكم فى توجيه النص الدينى ، لأن حقيقة الخلود فى الجنة والنار واحدة ، وليس هناك دليل موثوق به يدل على التفرقة بينهما .

وأحسبنى بهذه المسائل الأربع قد كشفت عن الصلة بين بعض آراء ابن تيمية وبين نظائرها فى المدارس الأخرى ، وهو بهذه المسائل وغيرها مما لم نذكره يبعد كثيراً عن السلف ، وينتخب بعض آرائه من المدارس

---

(١) الشافعى . الرسالة ص ٥٣ .
(٢) السبكى . الاعتبار ص ٧٦ .
(٣) سورة النساء ٤ : ٤٨ .
(٤) مختار الصحاح ص ١٨٤ .

المخالفة ، وإن ادعى أنه يتبع المنهج النصى فى تحصيل المعرفة ، وقد كان بهذا العمل ممهداً لتلميذه المباشر « ابن قيم الجوزية » ، وسنكشف فى الفصل الآتى بايجاز عن مدى متابعة التلميذ لأستاذه .

ولكن لا يفوتنا أن نشير إلى أن عناصر هذا الانتخاب ، قد صبغت بفكر ابن تيمية بحيث يظهر للباحث أنها فكرته الخالصة ، وذلك ببراعته فى إخراج الفكرة وتحليلها . كما لا يفوتنا أن نشير أيضاً إلى أن ابن تيمية قد ناقض نفسه ، حين قرر فناء النار ، فان هذا لا يتفق مع ما ذهب إليه من قبل ، من جواز التسلسل من جهة الماضى والمستقبل معاً ، ومعارضته لجمهور المتكلمين ، الذين منعوه فى الماضى وجوزوه فى المستقبل . وليس له أن يزعم هنا الفرق بين جنس المعذبين وآحادهم ، فان من المعلوم من الدين بالضرورة ، أن مسألة الثواب والعقاب ، من الأمور الذاتية ، كما يشير إليه قوله تعالى « كل نفس بما كسبت رهينة » (١) . وقوله « يوم يفر المرء من أخيه ، وأمه وأبيه » (٢) . وقوله فى حق المجرمين : « فما تنفعهم شفاعة الشافعين» (٣) .

وإذا كان موقف ابن تيمية من مسألة فناء النار متصلا بفهمه الخاص لمفهوم الرحمة الإلهية ، وسعتها لكل شىء ، فليس بحق ما ذهب إليه بعض الباحثين (٤) . من اتهامه بأنه موافق لما ذهب إليه اليهود من هذه المسألة ، كما قرره القرآن فى قوله « وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة » (٥) .

---

(١) المدثر ٧٤ : ٣٨ .
(٢) عبس ٨٠ : ٣٤ ، ٣٥ .
(٣) المدثر ٧٤ : ٤٨ .
(٤) الحصنى . رفع شبهة من شبه وتمرد . ص ٥٩ ، ٦٠ والكوثرى مقالات ص ٣١١ .
(٥) البقرة ٢ : ٨٠ .

« الفصـــل الرابـــع »
(متابعة ابن قيم الجوزية لابن تيميـــة)

إذا كان لكل فكر غير عادى أثر فيمن يأتى بعده ، وإذا كان هذا الأثر يختلف من شخص لآخر ، حسب استعداد كل شخص فى فهم من تأثر به ، فاننا نعتقد أن ابن القيم كان أبرز أولئك الذين اقتفوا أثر ابن تيمية عن فهم واقتناع ، وظهر هذا بوضوح ، فى تعميق التلميذ لأفكار أستاذه . وذلك بسوق الأدلة المتعددة على القضية الواحدة . ولم يكن هذا الافتتان إلا أثراً من آثار طغيان شخصية ابن تيمية على ابن القيم ، مما يخول للباحث أن يقول فى اطمئنان : إنه لم يأت بجديد — تقريباً — لا فى المنهج ولا فى الموضوع (١) ، وسنحاول فى هذا الفصل أن نبين ذلك بايجاز ، وسنبدأ بدراسة منهج ابن القيم فى العقائد ، ثم نطبقه على بعض المسائل العقدية :

أولا : فى المنهج :

يدعى ابن القيم السير على منهج السلف فى إثبات العقائد ، فيثبت لله ما أثبته لنفسه ، وما أثبته له رسوله ، دون تكييف وتمثيل ، أو تأويل أو تعطيل ، ويحمل على أرباب الفرق المخالفة لهذا المنهج حملات عنيفة ، تجاوزت النقد العلمى — غالباً — إلى التكفير أو التبديع . وربما زاد على أستاذه — ابن تيمية — فى هذا الإقذاع ، وأول ما يطالعه الباحث فى منهجه هو رفضه للمناهج الأخرى فى الاستدلال على وجود الله ، واعتماده على أدلة القرآن الكريم التى تتسق مع الفطرة السليمة ، ومن الخير أن نبين منهجه فى ذلك ونقارنه بمنهج ابن تيمية .

منهج ابن القيم فى إثبات الصانع :

قلنا من قبل : إن القرآن الكريم يتخذ من الواقع مادة لبعض الأدلة ، وخاصة ما يتعلق منها باثبات وجود الله ، وتعددت أساليبه فى ذلك ، وقد اتخذ ابن القيم منهج القرآن فى هذه المسألة ، معارضاً ما ذهب إليه الفلاسفة

(١) جولد زيهر . دائرة المعارف الإسلامية . مادة ابن القيم ص ٣٧٨ المجلد الخامس ، وابن حجر . الدرر الكامنة .

والمتكلمون فيها ، يقول ابن القيم : « وتأمل حال العالم كله ، علويه وسفليه بجميع أجزائه ، تجده شاهداً باثبات صانعه وفاطره ومليكه ، فانكار صانعه وجحده فى العقول والفطرة بمنزلة إنكار العلم وجحده ، لا فرق بينهما ، ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار ، ومن لم ير ذلك فى عقله وفطرته فليتهمهما » (١) .

ولم يقف ابن القيم عند حد القول بأن الكون وما فيه من عجائب ، هو الشاهد والدليل على وجود الصانع ، بل ذهب إلى أن ذلك أيضاً مادة لإثبات صفات الحق سبحانه اللائقة به من الكمال والجلال والقدرة وغيرها . يقول فى ذلك : « وإذا تأملت ما دعا الله سبحانه فى كتابه ، عباده إلى الفكر فيه ، أوقعك على العلم به سبحانه وتعالى ، وبوحدانيته ، وصفات كماله ، ونعوت جلاله من عموم قدرته وعلمه ، وكمال حكمته ، ورحمته وإحسانه وبره ولطفه ، وعدله ورضاه وغضبه ، وثوابه وعقابه ، فبهذا تعرف إلى عباده ، وندبهم إلى التفكير فى آياته » (٢) .

وهكذا يمضى ابن القيم فى بيان أثر الصانع فى صنعته بمنهج تحليلى يعتمد على ما جاء فى القرآن فى هذا السبيل ، بحيث وقف على ذلك نصف الجزء الأول من كتابه « مفتاح دار السعادة » .

وهذا المنهج هو الذى سار عليه ابن تيمية قبله ، فقد قرر أن الدليل على إثبات الصانع لا بد أن يتوافر فيه شرطان : أحدهما : أن يكون مما اتفقت العقول على صحته وثانيهما : أن يكون شرعياً ، أى من إقرار الشارع له ، كدليل أمر الناس باتباعه ، يقول ابن تيمية : « فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان ، فى غاية الحسن والاستقامة ، هى طريقة عقلية صحيحة ، وهى شرعية دل القرآن عليها ، وهدى الناس إليها وبينها وأرشد إليها . فأما إنها عقلية : فان نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن ، ومولوداً ومخلوقاً من نطفة ثم من علقة ، لم يعلم بمجرد خبر الرسول . بل هذا يعلمه

---

(١) ابن القيم . مدارج السالكين ج ١ ص ٣٢ .
(٢) مفتاح دار السعادة ج ١ ص ١٨٧ .

الناس كلهم بعقولهم ، سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر ، وأما أنها شرعية فان الرسول أمر أن يستدل بها بعد أن استدل بها هو ، وبهذا يعلم توافق العقل والشرع فى هذه المسألة (١) .

ثم يسوق ابن تيمية بعض الآيات التى تدل على الظواهر الكونية ، مما يدل على الصانع كقوله تعالى : أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون (٢) » وقوله « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » ثم قال « أو لم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد (٣) » فالآيات التى يريها الناس حتى يعلموا أن القرآن حق ، هى آيات عقلية ، يستدل بها العقل . على أن القرآن حق ، وهى شرعية دل الشرع عليها وأمر بها (٤) .

ولسنا فى حاجة بعد هذا إلى بيان متابعة التلميذ لأستاذه ، كما أننا لسنا فى حاجة أيضاً إلى بيان توافقهما مع بعض المفكرين من قبل كالأشعرى (٥) والباقلانى (٦) وابن رشد (٧) فى هذه المسألة وإنما الخلاف بينهم جميعاً فى تخريج كل منهم لطريقة استدلاله ، والإيجاز والإطناب (٨) .

منهج ابن القيم فى إثبات الصفات :

بينا فيما سبق أن ابن القيم اتخذ من الكون مادة الاستدلال على إثبات الصانع ، ولما كان أثر الصانع فى صنعته يخلع على هذا الصانع الأوصاف الدالة على هذا الأثر ، فقد استدل بالمصنوع على صفات صانعه ، وفى ذلك يقول : « ومن طرق إثبات دلالة الصنعة عليها ، فان المخلوق يدل على

---

(١) النبوات ص ٤٨ .
(٢) السجدة ٣٢ : ٢٧ .
(٣) سورة فصلت ٤١ : ٥٣ .
(٤) النبوات ص ٤٨ .
(٥) اللمع ص ٩١ والملل والنحل ج ١ ص ٨٦ .
(٦) التمهيد ص ٤٤ .
(٧) مناهج الأدلة ص ١٥٠ وما بعدها .
(٨) أثبت الدكتور عوض الله حجازى فى كتابه « ابن القيم » ص ١٠٢ التوافق التام بين طريقة ابن القيم فى إثبات واجب الوجود وطريقة الجاحظ ، كما جاءت فى كتابه « الدلائل والاعتبار » .

وجود خالقه ، وعلى حياته . وعلى علمه ومشيئته ، فان الفعل الاختيارى ، يستلزم ذلك استلزاماً ضرورياً » (١) .

ويتعرض ابن القيم هنا لبيان زيادة الصفات على الذات من حيث المفهوم ، ويعرض بآراء المخالفين ، وعلى الأخص أولئك الذين يرون أن صفاته من قبيل الأعلام الجامدة إما لزوماً لمذهبهم وهم المعتزلة وإما تصريحاً وهو ابن حزم الظاهرى ، يقول ابن القيم : « لو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان وصفات ، لم يسغ أن يخبر عنه بأفعالها ، فلا يقال : يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد ، فان ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها ، فاذا انتفى أصل الصفة ، استحال ثبوت حكمها » (٢) .

وهذه الفكرة قد سبقه إليها ابن تيمية كما بينا من قبل ، وقد أقر الأشعرية على القول بزيادة صفات المعانى على الذات من حيث المفهوم ، كما فعل أستاذه ، ولكنه أنكر عليهم نفى الصفات الخبرية ، كما فعل ابن تيمية قبله ، ولما كان البحث فى هذه المسألة مما يبين الموقف من قضية التشبيه والتجسيم فاننا سنتوسع قليلا فى بيان منهج ابن القيم فيها ، ثم نطبقه على بعض المسائل ، مقارناً بمنهج ابن تيمية ، ولما كان هذا الأمر يقتضى معرفة رأيه فى التأويل فاننا سنبدأ به .

رأى ابن القيم فى التأويل :

التأويل كعملية اصطلاحية ، وهو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لعلاقة مع قرينة تبين أن الظاهر غير مراد ، لم يعترف به ابن القيم ، متابعة لابن تيمية ، ويرى أن هذا التأويل تحريف للكلم عن مواضعه ، ويسوق هذا بعض الآيات التى تستعصى فيها هذه المادة ، منها التعبير ، والتفسير ، والعاقبة ، وحقيقة ما يؤول إليه الأمر فى الخارج ، ويكاد يردد نفس العبارات التى استعملها ابن تيمية فى هذا المقام (٣) .

ثم يختار ابن القيم التأويل بمعنى التفسير والبيان ، ويرفض التأويل إذا

---

(١) مدارج السالكين ج ٣ ص ٢٢٧ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٦ .

(٣) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٥ ، ص ١٦ .

خالف هذا المعنى ويبين أنواعه ، وقد أوصلها إلى عشرة، منها تأويل القدم فى قوله صلى الله عليه وسلم «حتى يضع الجبار قدمه» بأنه كناية عن جماعة من الناس ، وتأويل اليدين فى قوله تعالى « لما أخلقت بيدى » بالقدرة ، وتأويل الإتيان فى قوله تعالى « أو يأتى ربك أو تأتى بعض آيات ربك » بالأمر أو الملك (١) . ويرى ابن القيم أن التأويل فى الاصطلاح الحادث ، زلت به أقدام كثير من الناس ، حيث تأولوا كثيراً من النصوص ، بما لم يؤلف استعماله فى لغة العرب ألبتة ، وإن كان معهوداً فى اصطلاح المتأخرين (٢) . ثم يعقد فى هذا المقام فصلا يبين فيه تعجيز المتأولين عن تحقيق الفرق بين ما يسوغ تأويله من آيات الصفات وأحاديثها وما لا يسوغ .

ولسنا نشك بعد هذا فى أن ابن القيم يعتبر ما تواضع عليه جمهور العلماء بأنه من التشابه ، من قبيل المحكم ، وتنحصر دائرة التشابه لديه فى كيفية الصفات المغيبة ، والحروف المقطعة فى أوائل السور ، كما هو الحال عند ابن تيمية . كما لا نشك من ناحية أخرى فى أن ابن القيم يرفض هنا تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز ، كما هو رأى أستاذه أيضاً ، وقد وقف على ذلك جزءاً كبيراً من كتابه « الصواعق المرسلة » .

ويجدر بنا أن نتساءل : هل ظل ابن القيم وفياً لمنهجه الصارم فى رفض التأويل والأخذ بالظاهر أم أنه تنازل عن ذلك ؟ . الحق أن بين أيدينا كثيرا من النصوص التى تلزم ابن القيم التأويل — كما ألزمت ابن تيمية من قبل ، منها تفسيره المعية بمعنى المعية بالعلم والرعاية (٤) وتفسيره أن الله فى السماء بمعنى عليها (٥) . ولم يقف الأمر عند حد الإلزام فحسب ، بل إن بين أيدينا أيضاً نصوصاً كثيرة تفيد اعترافه بالتأويل واستعماله له والتصريح

---

(١) نفس المصدر .

(٢) ويرى أنه أحد الطاغوتين اللذين انكسرت على صخرتهما وحدة الجماعة من ناحية العقيدة ، أما ثانيهما ، فهو قول جمهور المتكلمين وخاصة المعتزلة : إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل .

(٣) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٦ .

(٤) مدارج السالكين ج ٢ ص ١٦٢ .

(٥) نفس المصدر .

به ، وذلك بتقريره تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز ، وقد جاء هذا فى كتابه « الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن وعلم البيان » (١) فيتحدث فيه عن : الكلام فى الحقيقة وأقسامها والكلام فى المجاز وأقسامه (٢) ، ويعترف فيه باطلاق السبب على المسبب (٣) وإطلاق المسبب على السبب (٤) . وإطلاق اسم الفاعل على غير فاعله لما كان سبباً له (٥) . والإخبار عن الجماعة بما يتعلق ببعضهم ، وإطلاق اسم البعض على الكل . ووصف الكل بصفة البعض ، وإطلاق اسم الفاعل على مقاربه إلى غير ذلك من أنواع المجاز (٦) .

وإذا ثبت هذا ، فهل يصح لنا القول بأن ابن القيم مضطرب فى منهجه ، كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين ، أم أن الأمر يرجع إلى الرجل ، إذا أحسنا الظن به ؟ الحق الذى ترتاح إليه نفسى هو الأول ، وهذا على سبيل الترجيح لا الجزم ، ويوم تتاح فرصة أكبر لمعرفة أى القولين أسبق ، قد نرجح القول الثانى . ولعل أهم ما يوضح ما رجحناه أنه قد ساق كثيراً من الوجوه على رفض التقسيم إلى حقيقة ومجاز ، وبالتالى رفض التأويل ، الأمر الذى يشعر الباحث أن ذلك هو رأيه النهائى فى هذه المشكلة .

ثانياً : تطبيق منهج ابن القيم على بعض مسائل العقيدة :

أولا : فى الصفات الخبرية :

قسم ابن القيم الناس بازاء نصوص الوحى ، وبخاصة ما جاء فى الإخبار عن الصفات ، إلى أصحاب التأويل ، وأصحاب التخييل ، وأصحاب التمثيل ، وأصحاب التجهيل ، ثم من ساروا على السبيل السوى . فالأولون هم أشد

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ص ٣٧٨ المجلد الخامس . وابن تيمية ليس سلفيا للشيخ منصور عويس ص ٣٧ .

(٢) ص ١٠ .

(٣) ص ١٦ .

(٤) ص ١٨ .

(٥) ص ٢٠ .

(٦) أنظر صفحات ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٦ ، ٤٣ .

الناس اضطراباً ، لأنه ليس لهم ضابط محدد بين ما يتأول وغيره . وأما أصحاب التخييل فهم الذين اعتقدوا أن الرسل لم يفصحوا للخلق بالحقائق ، إذ ليس فى قواهم إدراكها ، وإنما أبرزوا لهم المقصود فى صورة المحسوس . وهذه الطائفة تتفق مع ما قبلها على إبطال حقائق الأسماء والصفات ، وهم يشاركونهم فيما وقعوا فيه من الاضطراب . وأما الصنف الثالث فقد ذهبوا إلى أن نصوص الصفات ألفاظ لا تعقل معانيها ، ولا يدرى ما أراد الله ورسوله بها ، ويرون أن تفسيرها قراءتها كما جاءت ، دون إدراك المعانى وراء ألفاظها ، لأن حقيقة معانيها يعلمها الله . وهى عندهم بمنزلة أوائل السور (١) .

ويعلق ابن القيم على هؤلاء بقوله « وظن هؤلاء أن هذه طريقة السلف ، وأنهم لم يكونوا يعرفون حقائق الأسماء والصفات ، وبنوا هذا المذهب على أصلين فاسدين أحدهما : أن هذه النصوص من المتشابه ، والثانى أن للمتشابه تأويلا لا يعلمه إلا الله (٢) .

والصنف الرابع — وهم أصحاب التمثيل — قد فهموا من أخبار الأسماء والصفات مثل ما للمخلوقين وظنوا أنه لا حقيقة لها إلا ذلك ، وقالوا : محال أن يخاطبنا الله بما لا نعقله . وأما من هداهم الله سواء السبيل ، فقد أثبتوا حقائق الأسماء والصفات ، ونفوا عنها مماثلة المخلوقات ، فكان مذهبهم وسطا بين مذهبين ، وهدى بين ضلالتين ، يثبتون له الأسماء الحسنى والصفات العليا بحقائقها ، ولا يكيفون شيئاً منها ، فان الله أثبتها لنفسه ، وإن كان لا سبيل لنا إلى معرفة كنهها وكيفيتها (٣) .

ويفهم مما علق به ابن القيم على مذهب أصحاب التجهيل أنه يرى أن جميع ما ورد النص به من الصفات الخبرية ، ينبغى أن يحمل على حقيقته ، لأنه من قبيل المحكم ، وأن من قال بخلاف ذلك ، فقد أخطأ السبيل ، ونسب السلف إلى الجهل . ولن نناقشه فى هذا ، بعد أن بينا حقيقة هذا الكلام

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة كـ ج ١ ص ٨٣ وما بعدها .
(٢) نفس المصدر ٨٦ .
(٣) نفس المصدر ص ٨٧ .

عند حديثنا عن ابن تيمية . وبناء على هذا الفهم نرى ابن القيم يثبت لله جميع ما جاء النص ، من اليد والوجه واليدين والعين ، مما يوهم ظاهره الأعضاء ، وكذلك يثبت له الغضب والرحمة والرضا إلى غير ذلك مما يشابه هذه الصفات ، ويثبت له الاتيان والنزول والاستواء على العرش ، ويرد على المخالفين بما رد عليهم به ابن تيمية .

والذى يقرأ ما جاء فى كتابه « اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية » وما ذكره فى « الصواعق المرسلة » وما جاء فى « القصيدة النونية » . المسماة بالكافية الشافية فى الانتصار للفرقة الناجية ، وكذلك ما ذكره فى كتاب بدائع الفوائد ، لا يجد أدنى فرق بينه وبين ابن تيمية فى الفكرة الأساسية اللهم إلا بالايجاز والإطناب كما بينا .

ويبدو أن ابن القيم قد أحس — بعد هذا التشبث فى الاثبات وعدم التأويل أن كلامه فيما يوهم التشبيه والتجسيم ، قد يفهم منه ذلك ، فتمثل قول الشاعر :

فان كان تجسيدا ثبوت صفاته وتنزيهه عن كل تأويل مفترى
فانى بحمد الله ربى مجسم هلموا شهوداً واملأوا كل محضرى

ثم يقول نثرا : « ونحن ندين بالقدر وإن سمى جبرا ، وندين باثبات الصفات وحقائق الأسماء وان سمى تجسيما ، وندين باثبات علو الله على عرشه ، فوق سماواته وان سمى تحيزا وجهة ، وندين باثبات وجهه الأعلى ويديه المبسوطتين وإن سمى تركيباً ، وندين بأنه متكلم حقيقة كلاما يسمعه من يخاطبه ، وأنه يرى بالابصار عياناً حقيقة يوم لقائه ، وان سمى تشبيهاً (١) .

ثانياً : فى الاستواء والنزول والإتيان :

هذه المسائل الثلاث وان اندرجت تحت الصفات الخبرية ، إلا أنه يجدر بنا أن نوليها عناية خاصة لبيان الحق فيما نسب إلى ابن القيم من لزوم التجسيم ، وبالتالى مدى متابعته لابن تيمية ، ثم مدى القرب أو البعد من مذهب السلف .

---

(١) مدارج السالكين جـ ٣ ص ٢٥٨ ، و د . عوض الله حجازى « ابن القيم » ص ١٢٤ .

(أ) الاستواء : يثبت ابن القيم الاستواء الحقيقى ، وهو الاستقرار ، وهذا اللفظ وان لم يصرح به إلا أنه لازم كلامه ، لأنه يقول — كما قال ابن تيمية قبله — إن لفظ الاستواء مطلق ومقيد ، وبالتالى إن وصل بحرف الجر « على » مثل قوله تعالى « لتستووا على ظهوره » وقوله « واستوت على الجودى » دل على معنى العلو والارتفاع والاعتدال (١). ثم يرد تأويله بالاستيلاء باثنين وأربعين وجهاً ، يدعى فى الوجه الواحد والأربعين أن أئمة السنة قالوا أنه بذاته فوق عرشه ، وأن ذلك حقيقة لا مجاز (٢) .

ويظهر تفسيره الحسى لمعنى الاستواء ، فى حملته القاسية على الخصوم ، دون مراعاة للغاية التى يهدفون إليها ، فيصرح بكفرهم ، وعدم عقلهم ، وفى ذلك يقول فى قصيدته النونية :

وتراهم انسلخوا من الرحمان ⁂ والعقل الصحيح ومقتضى القرآن
وتراهم والله ضحكة ساخـــر ⁂ ولطالمـــا سخروا من الإيمـــان

إلى أن يقول : إذ عطلوا الرحمن من أوصافه والعرش أخلوه من الرحمن » (٣) والذى تفيده عبارته « والعرش أخلوه من الرحمن » هو حلوله — سبحانه — على العرش ، لأنه مقابل الخلو الذى ذهب إليه الخصم ، وليس بعد هذا تفسير مادى للاستواء .

وليس لقائل أن يقول : ان ضرورة النظم قد ألجأته إلى هذا القول ، فان النصوص التى ذكرها قبلا والتى لم نذكرها مما بين أيدينا تثبت تفسير ابن القيم الاستواء تفسيراً مادياً .

وهذا القول مبنى على إيمانه بأن الله مباين للعالم ، وهذا لازم فى نظره لكل من أقر بوجوده ، يقول فى ذلك « ان الربوبية المحضة تقتضى مباينة الرب للعالم بالذات ، كما باينهم بالربوبية والصفات والأفعال ، فمن لم يثبت ربا مباينا للعالم فما أثبت ربا ، فاذا نفى المباينة عنه لزمه أحد أمرين لزوما لا انفكاك له عنه ألبتة ، إما أن يكون نفس العالم ، وحينئذ يصح قوله ،

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٢٦ .

(٢) نفس المصدر ص ١٥٢ .

(٣) القصيدة النونية ص ٥٣٣ شرح الشيخ هراس .

فان العالم لا يباين ذاته ونفسه ، ومن ههنا دخل أهل الوحدة ، وكانوا معطلة أولا ، واتحادية ثانياً ، واما أن يقول ما ثم رب يكون مبايناً ولا محادثاً ، ولا داخلا ولا خارجاً ، كما قالته الدهرية المعطلة للصانع ، وهذا نفى للصانع مطلقاً » (١) .

وفى تقديرى أن هذا الكلام غير صحيح للأسباب الآتية :—

١ — ان القول بالمباينة يشعر بمخالفة المتباينين من حيث الجهة فقط واتحادهما من حيث الجسمية ، وهذا باطل .

٢ — إن نفى اثبات الرب بنفى المباينة غير صحيح ، لأن الرب واجب الوجود قبل أن يخلق العالم ، كما أن فيه اشعارا بقدم العالم ، ولا أدرى هل تنبه له ابن القيم أم لا ؟ كما أن فيه اشعاراً باخضاع الحق سبحانه لمقولة « الأين » وهى لا تطلق إلا على الأجسام .

٣ — ان لوازم نفى المباينة غير مسلمة ، وصحتها قائمة إذا كان الحق سبحانه جسما ، وحيث أنه ليس كذلك ، فهى غير صحيحة .

٤ — ان قياس نفى المباينة على قول الدهرية المعطلة غير صحيح ، لأن نفى المباينة قائم لدى أصحابه على أن الله ليس جسما ، مع إيمانهم الكامل بوجوده ووجود آثاره فى الطبيعة ، أما الدهرية فلا يثبتون للعالم صانعاً .

وقد لاحظ الدكتور عوض الله حجازى ما فى كلام ابن القيم من الخطأ فى هذا المقام فقرر أن اثبات الرب سبحانه لا يستلزم مباينته للعالم ، لأن المباينة والاتصال من عوارض الأجسام ، والله سبحانه ليس جسما ، فلا يقال له أنه مباين للعالم ولا داخل فيه ، كما أن الجهة مستحيلة على الله ، إذ هى من خواص الأجسام (٢) .

ولا شك أن هذا الموقف من ابن القيم من عمل الوهم ، كما هو الحال عند ابن تيمية كما بينا من قبل .

(ب) النزول : يثبت ابن القيم النزول الحقيقى لله سبحانه ، ويفسره تفسيراً لغوياً فيقول : « هو مجىء الشىء والإتيان به من علو إلى أسفل (٣) .

---

(١) مدارج السالكين جـ ١ ص ٣٣ .

(٢) د . عوض الله حجازى . ابن القيم ص ١٣٠ .

(٣) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ٢١٧ .

ويدعى أن هذا هو مفهومه الشرعى أيضاً ، ثم يرد قول من يرى أن النزول فى حق الرب مستحيل على الحقيقة ، وإنما هو مجاز عن الرحمة والاحسان وما شاكلهما ، ويستدل على هذا الرد بوجوه كثيرة ، ، ثم يوفق بين الروايات المختلفة فى حديث النزول ، ثم يصرح بأن النزول والمجيء والاتيان والاستواء والصعود والارتفاع كلها أنواع أفعاله، وهو الفعال لمـا يريد ، ومع أن الأفعال كلها حقيقة ، فهو فوق عرشه ، لأن فوقيته وعلوه من لوازم ذاته ، ولا تناقض بين نزوله ودنوه وهبوطه وفوقيته (١) .

ولا يعنينا فى هذا المقام كثرة ما ساقه ابن القيم من الوجوه ، وماتظاهر به من أقوال بعض السابقين ، التى أخضعها لفهمه الخاص — كما كان الحال لدى أستاذه — وإنما الذى يعنينا أن نبين أن ابن القيم يتمسك بالاثبات ، ولا يعبأ بما يترتب عليه من اللوازم الظاهرة ، مما يجعل مناقشته غير مجدية ، وإنا نسائله : إذا كنت ترى أن الله فوق عرشه بائن من خلقه وما دونه أحقر منه ، حسب الترتيب التنازلى المعروف ، فكيف توفق بين اثبات النزول الحقيقى وبين ما يترتب عليه من اللوازم الظاهرة ، من حلول مالا يتناهى فيما يتناهى ، وما يلزم ذلك من تناهى مالا يتناهى أو لا ما يتناهى؟. أعتقد أن الاحتجاج بعموم المشيئة هنا لا يحل الاشكال ، لأن هذه أمور معقولة ، ولو أمسك السلف قبله لكان موقفه أكثر سلامة ، ولمـا وقف أمام هذه الالزامات . التى لا سبيل إلى حلها بهذه الطريقة الساذجة .

(ج) **الإتيان :** يقرر ابن القيم أن المجيء نوعان : مقيد : كمجيء الرحمة والعذاب والكتاب الخ ، ومطلق : كما فى قوله تعالى : « وجاء ربك » وقوله «هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة » فهذا لا يكون إلا مجيئه سبحانه بذاته (٢) . ثم يستدل على ذلك بالآية الكريمة « . . . إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتى ربك أو يأتى بعض آيات ربك» ووجه الاستدلال أنه عطف مجيء الرب على مجيء الملائكة ثم عطف مجيء

---

(١) نفس المصدر ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٧ .

بعض آياته على مجيئه ، فدل هذا على أن المجيء حقيقي لذاته ، ويكون ذلك دنوا ممن يريد إهلاكهم بغضبه وانتقاله (١) .

ومع هذه الصراحة لدى ابن القيم فى تقرير الاتيان والمجيء على الحقيقة ، يستشعر الباحث المنصف الاضطراب فى هذا الموقف ، إذ كيف يستقيم كون الاتيان حقيقياً للذات ، مع كونه مستقرا فوق العرش ، استقراراً حقيقياً أيضاً ! ! ؟ .

لاشك أن العقل يجزم بأنهما لا يجتمعان ، ثم لا أدرى كيف يتمسك ابن القيم بأن الاتيان حقيقي مع أنه صرح بأن أثره هو الرحمة والمغفرة لبعض العباد والانتقام من بعضهم ، أليس الحق بقادر على ذلك وهو فوق عرشه ؟ بلى قادر ، وليس لابن القيم مفر من التسليم بذلك، ولو ادعى ورود النص بالاتيان وأنه يتبع ظاهره فنقول له : ان هذا الظاهر هو محل النزاع بينك وبين المخالفين — والاستدلال به غير مسلم لأنك — والحالة هذه — تكون كمن يستدل على الدعوى بنفسها .

وبعد : فهذه المسائل الثلاث تلزم ابن القيم القول بالتجسيم ، وتجعل أقوال من اتهمه بذلك غير مردودة (٢) . كما تجعل ادعاءه الانتماء إلى السلف محل شك ، ولن نستطرد فى سوق النصوص التى تؤكد ذلك ، ويكفى أن نشير إلى أنه أقر قيام الحوادث بذات الحق سبحانه (٣) كما أقر كلامه بحرف وصوت (٤) . إلى غير ذلك من الأمور التى تشوب التنزيه ، وان ادعى أن ما ذهب إليه هو محض التنزيه .

ثم لا أدرى بعد ذلك كيف يرسل بعض الباحثين أحكامهم ، دون أن يتحرروا من العواطف ، الأمر الذى يبعدهم عن الإنصاف العلمى، ولا سيما إذا كانوا قد وضعوا أيديهم على محل المؤاخذة ؟ فهل ما قرره ابن القيم من

---

(١) نفس المصدر .

(٢) لعل أشهر هؤلاء هو تقى الدين السبكى، والشيخ زاهد الكوثرى ، وكتاب « السيف الصقيل » للأول والتعليق عليه للثانى هو الصورة الواضحة لهذا الاتهام .

(٣) مدارج السالكين ج ٣ ص ٢٨٧ .

(٤) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٧٧ وما بعدها .

الأمور التى ذكرناها وخاصة إقراره قيام الحوادث بذات الحق سبحانه يسوغ ما ذهب إليه أحد الباحثين من تبرئة ابن القيم مما نسب إليه من القول بالتجسيم ؟ وهل هذا الاتهام الذى يراد به إحقاق الحق ، والحفاظ على سلامة العقيدة ، أشبه بالنار يوضع فيها المسك فيفوح عبيره وينتشر شذاه ؟ وهل يصح أن يكون ابن القيم بعد هذا سلفياً ؟ (١) . الحق الذى تطمئن إليه نفسى هو النفى ، وما اعتذر به هذا الباحث عن ابن القيم غير كاف فى مقام العقيدة ، ودعوى الاجتهاد فيها غير مسلمة (٢) . ، لا سيما إذا أتى المجتهد بما يخالف ما عليه جمهور المسلمين ، ولسنا نبغى من وراء ذلك إلا التنزيه المطلق ، والمحاجزة المعتدلة ضد التيار ، الذى يزعم أصحابه أنهم على الحق وحدهم ، ومن سواهم على ضلال .

وأخيراً فالذى أطمئن إليه أن ابن القيم قد اقتفى أثر استاذه ابن تيمية تماماً منهجاً وموضوعاً ، بل ربما كان أصرح منه فى بعض المواقف كما بينا ، وقد كان بودنا أن نبين هذا الأثر فى أكثر مسائل العقيدة ، ولكننا نخشى التطويل ، ويكفى أن نشير إلى بحث مستوعب عن ابن القيم المنتخب ، بين فيه صاحبه حقيقة آرائه ، وأنها أثر من آثار من قبله ، وعلى الأخص أستاذه ابن تيمية (٣) .

ولقد كان من المسائل الهامة التى أريد لهذا البحث أن يدرسها ، بيان الصورة الحقيقية لأثر ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فيمن أتوا بعدهما ، وبخاصة فى الوهابية ، ولكن حال دون ذلك اتساع الموضوع ، وعلى كل حال فالهمة وثابة إلى مواصلة البحث — بعد استمداد العون من الله — لخدمة العلم والدين .

---

(١) د . عبد العظيم شرف الدين . ابن القيم ص ٣٠٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٩٧ .

(٣) د . عوض الله حجازى . ابن القيم والتفكير الإسلامى ، وقد كان هذا الكتاب رسالته التى تقدم بها لنيل درجة العالمية من درجة أستاذ تحت عنوان « ابن القيم المنتخب » من كلية أصول الدين بالأزهر .

« خاتمـــــــة »

وليست الخاتمة فى الواقع إلا رصداً لأهم الأفكار التى احتواها البحث ثم الادلاء بالاقتراحات التى تفيد فى تقدم العلم موضوع البحث وتطوره ، ولما كان البحث الذى نحن بصدده قسمين ، فتمشياً مع طبيعته نسجل أهم الأفكار فى كل قسم على حدة :

أولا : فى قسم المنطق :

فى الباب الأول :

(١) قامت نظريتا الحد والاستدلال عند أرسطو على أسس قوية ، ولم ينل منهما ما وجه إليهما من طعون على مر الزمن ، منذ عصر الرواقيين والشكاك التجريبيين حتى المنطقية الوضعية .

٢ — الاعتراف بأن الحد المنطقى لدى أرسطو لم يكن عملياً بالدرجة التى تساعد على تطور العلم وتقدمه . لأنه ينظر إلى الأشياء من خلال أجناسها وفصولها ، والحصول على ذلك أمر متعذر أو متعسر ، ولكن أرسطو كان مرغماً على ذلك ، محاجزة للتيار السوفسطائى المتطرف ، الذى ينظر إلى الأشياء من خلال النظرة الذاتية ، لا الموضوعية .

٣ — لم تكن مهمة القياس المنطقى مختلطة بنظرية المعرفة ، كما فهم كثير من نقاد المنطق ومهمته محصورة فى نقل المطلوب من المجال النظرى إلى المجال اليقينى .

٤ — لم تكن نتيجة الاستقراء ظنية لدى أرسطو كما ظن الكثيرون ، ولكنها يقينية إذ كان الحكم منصباً على ماهية الموضوع لا ما صدقاته .

فى الباب الثانى :

١ — كانت معرفة المسلمين للمنطق أمراً ضرورياً تفرضه طبيعة الدين الاسلامى العالمية والحضارية .

٢ — القول بأن ترجمة المنطق كانت مخططاً لهدم الإسلام ، لم يقم على الدليل ، بل على التعصب والهوى .

٣ — كان فلاسفة الاسلام فى المشرق والمغرب مجرد شارحين لكتب أرسطو المنطقية .

٤ — لم يكن الغزالى عدواً للمنطق ، كما أنه لم يكن أول المطبقين له فى مجال الفكر الاسلامى بل كان مسبوقاً فى ذلك بابن حزم ، كما لم يخش الغزالى على الدين من المنطق ، لأنه لا يعدو أن يكون مثل العلوم الرياضية ، التى لا شأن لها بالدين نفياً أو إثباتاً ، وقد استخرج من القرآن الكريم صور الأقيسة المختلفة .

٥ — لم تستوقف الاعتبارات الدينية مناطقة الاسلام وهم يبحثون المنطق بخلاف لاهوتيي المسيحية .

٦ — خالف ابن حزم أرسطو فى بعض المسائل مخالفة الناقد البصير ، لا كما ذهب إليه القاضى صاعد ، ووافقه على ذلك بعض الباحثين المعاصرين .

٧ — طبق ابن حزم المنهج القياسى فى مباحثه ، وإن أنكر هذا الاسم .

٨ — لم تقم معارضة اللغويين والمتكلمين والسلفيين قبل ابن تيمية على أساس من الفهم الصحيح لطبيعة المنطق .

فى الباب الثالث :

١ — لم يقم نقض ابن تيمية للمنطق على أساس من الاعتراف بالاصطلاحات والأمور الموضوعة ، وهذه نظرة خاصة .

٢ — لم يعترف ابن تيمية بالمنطق الصناعى فى مقابلة المنطق الفطرى ، وهذه نظرة خاصة أيضاً .

٣ — كان ابن تيمية مبشرا بكثير من الأفكار المنطقية التى وجدت لدى المحدثين .

٤ — لم يعترف ابن تيمية بالتفكير النظرى المجرد ، ولكنه رأى أن قيمة التفكير إنما تكون فى ارتباطه الواقعى الاجتماعى ، وهو بهذا يعتبر فيلسوفاً عملياً براجماتياً .

٥ — لو قدر لأفكار ابن تيمية التجريبية أن توضع فى قالب منهجى لكان له شأن آخر .

٦ — كانت كراهيته التفكير النظرى ، وتعصبه الدينى أحياناً من العوامل

الهامة فى نقض المنطق ، ولو تجرد من ذلك لكان أكثر موضوعية .

٧ — استعمل ابن تيمية المنطق فى نقض المنطق ، مما يدل على أنه كان يؤمن به كعلم منظم للتفكير ، كما أن خشيته على الإلهيات منه ، لم تقم على أساس سليم ، ولو نظر إليه كعلم ذهنى فقط ، لما أزعجه قول بعض فلاسفة اليونان . وخاصة أفلاطون وأرسطو . بأن الكليات المجردة موجودة فى الخارج .

٨ — لو قدر للدراسات المنطقية بعد ابن تيمية أن تسير فى نفس الاتجاه لكان للمنطق شأن آخر .

٩ — كان أثر ابن تيمية واضحاً فيمن أتوا بعده ، وقد وافقه بعضهم على ما ذهب إليه رغم أنه وضع يده على مواضع الضعف فى نقضه .

ثانياً : قسم علم الكلام :

فى الباب الأول :

١ — كانت لغة القرآن الكريم والسنة المطهرة هى الأساس الأول فى قيام الفرق . ولم يظهر هذا فى صدر الاسلام ، نظراً لانبهار القوم بصاحب الدعوة ، مع عزلتهم الفكرية ، وعدم توافر الوقت الذى يسمح لهم بدراسة القرآن دراسة ممحصة .

٢ — أقر القرآن الجدل ضد المخالفين ، ولكنه لم يمد فى حبله إذا كان الخصم يقف موقف المكابرة والعناد .

٣ — كان لاختلاف المسلمين فى صدر الاسلام حول بعض المسائل الفرعية ، أثر على بعض مسائل العقيدة ، ظهر عندما تهيأت الفرصة لذلك .

٤ — كانت مسألة التحكيم العامل الأول فى ظهور أمهات الفرق ، وكان هذا الظهور مرتبطاً بالعقيدة ، لا بالسياسة كما فهم بعض الباحثين .

٥ — كانت فرقة مرجئة أهل السنة أقرب الفرق إلى روح الاسلام .

٦ — كان الامام أحمد فيصلا بين السلف والسلفية ، وكانت صورة المذهب السلفى فى عقيدته واضحة كل الوضوح .

٧ — ضل فى فهم الامام أحمد بعض أتباعه فوقعوا فى التشبيه والتجسيم .

فى الباب الثانى :

١ — لم يكن ابن تيمية ممثلا لمذهب السلف كما صوره الامام أحمد .

٢ — تأثر ابن تيمية ببعض المدارس الأخرى ، فى بعض آرائه ، كالتفرقة بين جنس الأفعال والصفات وآحادهما ، وحلول الحوادث بذاته ، والكلام بالحرف والصوت ، وفناء النار .

٣ — لم يخرج ابن القيم عن المنهج الذى رسمه له أستاذه ، وقد كان ينقل بعض عباراته أحياناً ، وكان أكثر منه صراحة فى ما يوهم التشبيه والتجسيم ، وبهذا تكون دعواه الانتماء إلى السلف واحياء مذهبهم ، غير صحيحة .

هذه هى بعض الأفكار الرئيسية فى البحث . وإذا كان لنا من اقتراحات تتصل بموضوع البحث خاصة وبموضوع العلمين — المنطق وعلم الكلام — عامة فأتصورها على النحو التالى :

الاقتراحات :

١ — العناية بدراسة بعض النقاط التى أشرت إليها فى قسمى البحث ، مما لم أستطع دراستها ، وذلك بتسجيلها لنيل درجة الدكتوراه ، وأخص منها فى قسم المنطق :

(١) أثر المنطق الأرسطى على إلهيات المسلمين .
(ب) المقولات بين المنطق والميتافيزيقا .
(ج) المنطق وعلم اللغة لدى الفارابى .
(د) الأثر المنطقى والدينى لنظرية الموجهات .

وأما فى قسم علم الكلام فأخص منها :

(١) أساس التباين بين الفرق الكلامية .
(ب) بين الأشعرية والماتريدية منهجاً وموضوعاً .
(ج) أثر الفلسفة فى علم الكلام الاسلامى.
(د) فلسفة علم الكلام لدى متأخرى الأشاعرة .
(هـ) علم الكلام الاسلامى . . . . هل أدى رسالته ؟

٢ — العناية بدراسة الظواهر المعاصرة ، التى تحاول نفث سموم الالحاد فى التفكير الاسلامى ، وبيان ما فيها من تهافت .

٣ — العناية باخراج كتب علم الكلام إخراجاً علمياً ، مع الحفاظ على النص الأصلى ، وذلك بالتعليق عليها وموازنتها ، والانتهاء من مفردات مشاكلها إلى رأى واضح ، كل ذلك تحت ما يمكن أن نطلق عليه اسم : « الاسقاط المعاصر » مع بيان وجهة النظر الصحيحة فى كل مشكلة .

٤ — العناية بتحقيق ما لم يظهر بعد إلى عالم النور من كتب علم الكلام ، تحقيقاً علمياً ، كل ذلك تحت رعاية قسم العقيدة والفلسفة ، لأنه هو الأحق بتبنى هذه المسائل . ولو تقاعسنا عن ذلك ، فسيفعل غيرنا بهذا التراث ، ما قد يكون مشوها له ، لأن غايته قد لا تسلم من اعتبارات تخالف الغاية من التحقيق العلمى الدقيق ، كما نشاهده الآن .

وختاماً : أسأل الله أن يهدينا سواء السبيل ، وأن يوفقنا لخدمة العلم والدين .

ثبت بأهم المراجع

– القــرآن الكريم .

– صحيح البخارى بحاشية السندى . ط . الحلبى . القاهرة بدون تاريخ .

أولا : المطبوعات :

(أ)

– أرسطو (ت – ٣٢٢ ق. م) .

١ الكون والفساد . ترجمة أحمد لطفى السيد . القاهرة سنة ١٩٣٢ م.

٢ منطق أرسطو . الترجمة العربية ، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى القاهرة ١٩٤٨ م .

– ابراهيم مدكور (الأستاذ الدكتور) .

٣ ايساغوجى وأثره فى العالم العربى . ط . القاهرة سنة ١٩٥٣ م .

٤ فى الفلسفة الاسلامية – منهج وتطبيقه .ط. الحلبى . القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

٥ مقدمة كتاب القياس من منطق الشفاء لابن سينا . ط . القاهرة سنة ١٩٦٤ م .

– ابراهيم سلامه (المرحوم الدكتور) .

٦ كتاب الخطابة لأرسطو . الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٥٣ م.

– الاسفرايينى (أبو المظفر شاهفور بن طاهر – ت ٤٧٢ ﻫ) .

٧ التبصير فى الدين . القاهرة سنة ١٣٥٩ ﻫ .

– الأشعرى (أبو الحسن على بن اسماعيل – ت ٣٣٠ ﻫ) .

٨ الابانة عن أصول الديانة . مطبعة الأنوار . القاهرة . بدون تاريخ .

٩ استحسان الخوض فى علم الكلام . نشرة الأب مكارثى اليسوعى . بيروت سنة ١٩٥٢ م .

١٠ اللمع . تحقيق وتقديم الدكتور حموده غرابة . القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

١١ مقالات الاسلاميين . تحقيق وتقديم الشيخ محمد محيى الدين عبد الحميد – االقاهرة سنة ١٩٥٤ م.

— الآلوسى (شهاب الدين السيد محمود — ت ١٢٧٠ هـ) .

١٢ روح المعانى ط منير الدمشقى .

— الأصفهانى (شمس الدين محمود بن عبد الرحمن — ت ٧٤٩ هـ).

١٣ مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار .(القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ) .

— الأنصارى (شمس الدين محمد ابراهيم — ت ٧٤٩ هـ) .

١٤ — إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد .

— الايجى (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد — ت ٧٥٠ هـ) .

١٥ المواقف بشرح الشريف الجرجانى وحاشيتى السيالكوتى والفنارى ط ساسى القاهرة سنة ١٩٠٧ م .

— أحمد أمين (المرحوم الاستاذ) .

١٦ ضحى الاسلام . الطبعة السادسة القاهرة سنة ١٩٦٢ .

١٧ فجر الاسلام . الطبعة التاسعة . القاهرة سنة ١٩٦٤ م .

— أمين الخولى (المرحوم الاستاذ) .

١٨ البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها . القاهرة سنة ١٩٣١ م .

١٩ مالك . تجارب حياة . القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

— إميل برهييه .

٢٠ الآراء الدينية والفلسفية لفيلون الاسكندى . ترجمة الدكتورين : محمد يوسف موسى وعبد الحليم النجار القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

— ابن أبى أصيبعة (موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم) .

٢١ عيون الأنباء فى طبقات الأطباء . الطبعة الأولى . سنة ١٨٨٢م .

— ابن الأثير (أبو الحسن على بن أبى الكرم محمد — ت ٦٣٠ هـ) .

٢٢ الكامل فى التاريخ ط . القاهرة سنة ١٢٩٠ هـ .

— ابن بطوطة (محمد بن عبدالله الطنجى) .

٢٣ رحلة ابن بطوطة . تهذيب أحمد العوامرى . ومحمد جاد المولى . القاهرة ١٩٣٤ .

— ابن بدران (عبد القادر بن أحمد الدمشقى — ت ١٣٤٦ هـ) .

٢٤ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد . إدارة الطباعة المنيرية . القاهرة .

— ابن بسام .

٢٥ الذخيرة ط. القاهرة سنة ١٩٢٩ م .

— ابن تيمية (تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم — ت٧٢٨ هـ)

٢٦ الايمان . الطبعة الأولى . القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

٢٧ صبغية المرتاد فى الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية . ط القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

٢٨ تفسير سورة الاخلاص . دار الطباعة المحمدية بالقاهرة .

٢٩ الرد على المنطقيين — ط بمباى بالهند سنة ١٩٤٩ م .

٣٠ الردعلى فلسفة ابن راشد الحفيد . القاهرة سنة ١٩١٠ م .

٣١ الرسالة التدمرية . القاهرة سنة ١٩٤٩ م.

٣٢ رسالة فى تحقيق الشكر . ضمن جامع الرسائل . تحقيق الدكتور رشاد سالم القاهرة سنة ١٩٦٩ م .

٣٣ شرح حديث النزول . القاهرة سنة ١٩٤٨ م .

٣٤ شرح العقيدة الاصفهانية . القاهرة سنة ١٩٦٦ .

٣٥ فتاوى ابن تيمية ط. القاهرة سنة ١٩٢٦ م .

٣٦ قاعدة جليلة فى التوسل والوسيلة .ط . المنـــار . القاهرة سنة ١٣٢٧هـ

٣٧ مجموعة الرسائل الكبرى . ط. صبيح القاهرة سنة ١٩٦٦ :

٣٨ مجموعة الرسائل والمسائل ط. المنـــار .

٣٩ منهاج السنة النبوية ط . القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

٤٠ موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول . على هامش السنة .

٤١ النبوات . ط . إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة سنة ١٣٤٦ هـ .

٤٢ نقض المنطق ط. القاهرة سنة ١٩٥١ م .

— ابن الجوزى (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن — ت ٥٩٧ هـ).

٤٣ دفع شبهة التشبيه . مطبعة الترقى سنة ١٣٤٥ هـ .

٤٤ مناقب الإمام أحمد . ط. القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ .

—ابن حجر العسقلانى (شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن على—ت سنة ٨٥٢هـ.

٤٥ تهذيب التهذيب . الطبعة الأولى .(دائرة المعارف النظامية بالهند سنة ١٣٢٧ هـ) .

— ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد — ت ٤٥٦ هـ) .

٤٦ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه — تحقيق الدكتور إحسان عباس ط. بيروت سنة ١٩٥٩ م .

٤٧ الفصل فى الملل والأهواء والنحل . ط . القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

— ابن حنبل (عبدالله بن الامام أحمد) .

٤٨ كتاب السنة المنسوب إليه روايته عن أبيه ط مكةسنة ١٩٢٩ هـ .

— ابن خزيمة (محمد بن اسحق — ت ٣١١ هـ) .

٤٩ كتاب التوحيد . تعليق الشيخ هراس . ط . القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

— ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد ت — ٨٠٨ هـ) .

٥٠ المقـــدمة — ط. محمد عاطف . القاهرة بدون تاريخ .

— ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد — ت سنة ٥٩٥هـ) .

٥١ تلخيص ما بعد الطبيعة طبعة الخانجى . القاهرة بدون تاريخ .

٥٢ تهافت التهافت . ط . القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

٥٣ فصل المقال . ط . القاهرة سنة ١٩١٠ م .

٥٤ مناهج الأدلة تحقيق وتقديم الدكتور محمود قاسم.القاهرة سنة١٩٦٤م

— ابن رجب الحنبلى (زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن—ت٧٩٥).

٥٥ فضل علم السلف على الخلف . طبعة الحلبى . القاهرة سنة ١٣٤٧ هـ .

— ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله—ت ٤٢٨هـ)

٥٦ الإشارات والتنبيهات — قسم المنطق—تحقيق وتقديم د . سليمان دنيا القاهرة سنة ١٩٦٠ م .

٥٧ الإلهيات من كتاب الشفاء . ط . القاهرة سنة ١٩٦٠ م .

٥٨ البرهان من منطق الشفاء تحقيق وتقديم د . عبد الرحمن بدوى . القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

٥٩ تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات . الطبعة الأولى . القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

٦٠ رسالة الحدود . تحقيق الآنسة جواشون . ط . القاهرة سنة ١٩٦٣م.

٦١ الرسالة العرشية .

٦٢ القياس من منطق الشفاء. تحقيق الأستاذ سعيد زايد. القاهرة سنة ١٩٦٤م

٦٣ المدخل لكتاب الشفاء . تحقيق الأساتذة : محمود الخضيرى — الأب قنواتى — أحمد الأهوانى . القاهرة سنة ١٩٥٣ م .

٦٤ المقولات من منطق الشفاء .

٦٥ منطق المشرقيين . ط . القاهرة سنة ١٩١٠ م .

٦٦ النجاة . ط . الكردى . القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

— ابن الصلاح الشهرزورى (أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن — ت ٦٤٣ هـ) .

٦٧ فتاوى ابن الصلاح . ط . منير الدمشقى . القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ

— **ابن طملوس .**

٦٨ المدخل إلى صناعة المنطق . ط مدريد .

— ابن عساكر (أبو القاسم على بن الحسن — ت ٥٧١ هـ) .

٦٩ تبيين كذب المفترى . مطبعة الترقى بدمشق سنة ١٣٤٧ هـ .

— ابن قتيبة (أبو مسلم عبد الله بن مسلم — ت ٢٧٦ هـ) .

٧٠ أدب الكاتب . ط . القاهرة . سنة ١٣٥٤ هـ .

٧١ الاختلاف فى اللفظ . تعليق الشيخ زاهد الكوثرى . ط . القاهرة سنة ١٣٤٩ هـ .

٧٢ تأويل مشكل القرآن . تحقيق الأستاذ سيد صقر . ط . القاهرة سنة ١٣٧٣ هـ .

٧٣ تأويل مختلف الحديث . تحقيق محمد زهرى النجار . ط . القاهرة سنة ١٩٦٦ م .

٧٤ عيون الأخبار . ط . القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ .

— ابن قدامة (موفق الدين أبو عبد الله أحمد بن محمد — ت ٦٢٠هـ)

٧٥ ذم التأويل . ط . القاهرة سنة ١٣٥١ هـ .

— ابن قيم الجوزية (شمس الدين أبو بكر عبد الله محمد بن أبى بكر ت ٧٥١ هـ) .

٧٦ اجتماع الجيوش الإسلامية . ط . حجر . الهند .

٧٧ حادى الأرواح — الطبعة الثانية . القاهرة . سنة ١٩٣٨ م .

٧٨ الصواعق المرسلة . اختصار محمد بن الموصلى.ط .مكة سنة ١٣٤٨هـ.

٧٩ الفوائد المشوقة إلى علوم القرآن وعلم البيان.ط .القاهرة سنة ١٣٣٧ هـ.

٨٠ القصيدة النونية (المسماة بالكافية الشافية) شرح الشيخ هراس . مطبعة الإمام القاهرة .

٨١ مدارج السالكين شرح منازل السائرين ط . المنار . القاهرة .

— ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر — ٧٧٤ هـ) .

٨٢ البداية والنهاية . ط . القاهرة سنة ١٩٣٢ م .

٨٣ تفسير القرآن العظيم . دار إحياء الكتب العربية .

— ابن اللبان (شمس الدين محمد بن أحمد — ت ٧٤٩ هـ) .

٨٤ رد المتشابه إلى المحكم . ط . القاهرة سنة ١٩٤٩ م .

— ابن النديم (أبو الفتوح محمد بن إسحاق — ٣٨٥ هـ) .

٨٥ الفهرست . ط . القاهرة سنة ١٩٣٠ .

— ابن هشام (محمد بن عبد الملك) .

٨٦ السيرة . ط . القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ .

— ابن الهمام (كمال الدين محمد) .

٨٧ المسايرة بشرح المسامرة للكمال بن أبى شريف . ط . القاهرة١٣٤٧هـ

— ابن الوزير الصنعانى (محمد بن ابراهيم الوزير — ت ٨٤٠ هـ) .

٨٨ البرهان القاطع ط . القاهرة ط . ١٣٤٩ هـ .

٨٩ ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان . ط . الجمعية الأزهرية المصرية الملايوية .

— أبو حيان التوحيدى (على بن محمد بن العباس) .

٩٠ المقابسات . تحقيق وشرح حسن السندوبى . القاهرة سنة ١٩٢٩ م .

— أبو عبيدة (معمر بن المثنى — ت ٢٠٩ هـ) .

٩١ مجاز القرآن .تحقيق المستشرق ريتر وفؤاد سزجين .ط .القاهرة سنة ١٩٥٤م.

– أبو نعيم الأصفهانى (أحمد بن عبد الله – ت ٤٣٠ هـ) .

٩٢ حلية الأولياء ط . القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

(ب)

– باتون (والتر ملفيل) .

٩٣ أحمد بن حنبل والمحنة . ترجمة الأستاذ عبد العزيز عبد الحق.ط. – القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

– الباقلانى (القاضى أبو بكر بن الطيب – ت ٤٠٣ هـ) .

٩٤ الإنصاف . تحقيق وتقديم الشيخ زاهد الكوثرى . الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

٩٥ التمهيد . تحقيق وتقديم الأستاذين : محمد عبد الهادى أبو ريدة ومحمود الخضيرى . القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

– البخارى (أبو عبد الله محمد بن أبى الحسن – ت ٢٥٦ هـ) .

٩٦ خلق أفعال العباد . ضمن مجموعة عقائد السلف . نشرة الدكتور النشار وعمار الطالبى سنة ١٩٧١ م .

– برتراند رسل .

٩٧ تاريخ الفلسفة الغربية . ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود . القاهرة سنة ١٩٥٧ م .

– البغدادى (أبو البركات هبة الله بن ملكا – ت ٥٤٧ هـ) .

٩٨ المعتبر فى الحكمة والإلهيات . ط . حيدر أباد الدكن بالهندسنة١٣٥٧هـ

– البغدادى (عبد القادر بن طاهر بن محمد – ت ٤٢٩ هـ) ؛

٩٩ أصول الدين ط . ستانبول ١٩٢٨ . م

١٠٠ الفرق بين الفرق تحقيق الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد ط . صبيح .

– بول موى .

١٠١ المنطق وفلسفة العلوم.ترجمة الدكتور فؤاد زكريا.القاهرةسنة١٩٦١م

– البياضى (كمال الدين أحمد بن الحسن) .

١٠٢ إشارات المرام من عبارات الإمام . تحقيق الشيخ يوسف عبدالرازق. القاهرة سنة ١٩٤٩ م .

– البيهقى (أبو بكر أحمد بن الحسين – ت ٤٥٨ ه) .

١٠٣ الأسماء والصفات . دار إحياء التراث العربى . بيروت .

١٠٤ الاعتقاد على مذهب السلف . ط . القاهرة سنة ١٩٦١ م .

(ت)

– التفتازانى (سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله – ت ٧٩٣ه)

١٠٥ شرح العقائد النسفية . ط . الحلبى . القاهرة بدون تاريخ .

١٠٦ مقاصد الطالبين ط . استانبول سنة ١٢٧٧ ه .

– توفيق الطويل (الأستاذ الدكتور) .

١٠٧ أسس الفلسفة . الطبعة الخامسة . القاهرة سنة ١٩٦٧ م .

١٠٨ قصة النزاع بين الدين والفلسفة ط . القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

(ج)

– الجاحظ (أبو عثمان عمر بن بحر – ت ٢٥٥ ه) .

١٠٩ البيان والتبيين . ط . القاهرة سنة ١٣٦٧ ه .

١١٠ الحيوان ط . القاهرة سنة ١٣٦٤ ه .

– جرجى زيدان .

١١١ تاريخ التمدن الإسلامى ط . القاهرة سنة ١٩٠٥ م .

– جولد زيهر .

١١٢ العقيدة والشريعة فى الإسلام . ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى وزميليه. الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٧٩ م .

١١٣ مذاهب التفسير الإسلامى . ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار . القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

– جوستاف لوبون (الدكتور) .

١١٤ الآراء والمعتقدات . ترجمة عادل زعيتر . ط . القاهرة سنة ١٩٤٦م

– الجوينى (إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف – ت ٤٧٨ ه) .

١١٥ الإرشاد إلى قواطع الأدلة . تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وزميله . القاهرة ١٩٥٠ م .

١١٦ العقيدة النظامية . ط . القاهرة سنة ١٩٤٨ م .

(ح)

— الحصنى (تقى الدين أبو بكر — ت ٨٢٩ هـ) .

١١٧ دفع شبهة من شبه وتمرد . ط . القاهرة سنة ١٣٥٠ هـ

— حمودة غرابة (المرحوم الدكتور) .

١١٨ الأشعرى . ط . القاهرة سنة ١٩٥٣ م .

١١٩ ابن سينا بين الدين والفلسفة . دار الطباعة والنشر الإسلامية .

— الحميدى (أبو عبد الله محمد بن فتوح — ت ٤٨٨ هـ) .

١٢٠ جذوة المقتبس . ط . القاهرة سنة ١٩٥٣ م .

(خ)

— الخبيصى (عبيد الله بن فضل الله) .

١٢١ شرح تهذيب المنطق والكلام للتفتازانى ط . القاهرة سنة ١٩٣٦ م .

الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم محمد بن عثمان — ت ٣٠٠ هـ) .

١٢٢ الانتصار . تقديم وتحقيق نيبرج . ط . القاهرة سنة ١٩٢٥ م .

(د)

— الدارمى (عثمان بن سعيد — ت ٢٨٠ هـ) .

١٢٣ الرد على الجهمية . والرد على بشر المريسى . ضمن مجموعة عقائد السلف .

— الدمنهورى .

١٢٤ إيضاح المبهم من معانى السلم .

— ديبور (ت . ج) .

١٢٥ تاريخ الفلسفة فى الإسلام . ترجمة الدكتور أبو ريدة . ط . القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

– ديكارت (رينيه) .

١٢٦ التأملات فى الفلسفة الأولى . ترجمة الدكتور عثمان أمين . ط.القاهرة سنة ١٩٥٦ م .

(ذ)

– الذهبى (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان . ت ٧٤٨ ﻫ) .

١٢٧ بيان زغل العلم والطب . مطبعة الترقى بدمشق سنة ١٣٤٧ ﻫ .

١٢٨ العلو للعلى الغفار . تقديم ومراجعة . عبد الرحمن عثمان ط . القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

(ر)

– الرازى (فخر الدين محمد بن عمر – ت ٦٠٦ ﻫ) .

١٢٩ أساس التقديس ط . القاهرة سنة ١٩٣٥ م .

١٣٠ التفسير الكبير ط . عبد الرحمن محمد .

١٣١ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . ط . القاهرة سنة ١٣٢٣ ﻫ .

– الرازى (قطب الدين محمود بن محمد – ت ٧٦٦ ﻫ) .

١٣٢ تحرير القواعد المنطقية . ط . القاهرة سنة ١٩٤٨ م .

١٣٣ لوامع الأسرار . ط . استانبول سنة ١٢٧٧ ﻫ .

– الرازى (محمد بن أبى بكر) .

١٣٤ مختار الصحاح . ط . القاهرة . سنة ١٩٢٦ م .

– رينان (أرنست) .

١٣٥ ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعيتر .ط.القاهرة سنة ١٩٥٧م.

(ز)

– زكريا إبراهيم (الأستاذ الدكتور) .

١٣٦ ابن حزم . ط . القاهرة سنة ١٩٦٦ .

– زكى نجيب محمود (الأستاذ الدكتور) .

١٣٧ المنطق الوضعى . الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٥٦ م .

– الزمخشرى (جار الله أبو القاسم محمود بن عمر – ت ٥٣٨ ﻫ) .

١٣٨ أساس البلاغة . ط . القاهرة سنة ١٩٢٢ م .

١٢٩ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل . ط . القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

— زهدى جار الله (الأستاذ) .

١٤٠ المعتزلة . ط . القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

(س)

— الساوى (زين الدين عمر بن سهلان — ت . ٥٤٠ هـ .)

١٤١ البصائر النصيرية . تعليق الشيخ محمد عبده . ط . القاهرة سنة١٨٩٨م

— السبكى (تقى الدين على بن الكافى — ت ٧٥٦ هـ) .

١٤٢ الاعتبار ببقاء الجنة والنار . مطبعة الترقى سنة ١٣٤٧ هـ .

١٤٣ السيف الصقيل فى الرد على ابن زفيل ط . القاهرة سنة ١٩٣٧ م .

— السبكى (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن على — ت ٧٧١ هـ) .

١٤٤ طبقات الشافعية . ط . القاهرة سنة ١٣٢٤ هـ .

— السكاكى (أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر — ت ٦٢٦ هـ) :

١٤٥ مفتاح العلوم ط . القاهرة سنة ١٣١٧ هـ .

— سليمان دنيا (الأستاذ الدكتور) .

١٤٦ مقدمة كتاب الإشارات لابن سينا « قسم المنطق » ط . القاهرة سنة ١٩٦٠ م .

— السهروردى (أبو الفتوح يحيى بن حبش المقتول — ت ٥٨٧ هـ) .

١٤٧ حكمة الإشراق بشرح القطب الشيرازى . ط . طهران سنة ١٣١٣هـ.

— السيالكوتى (عبد الحكيم) .

١٤٨ حاشية على شرح العقائد النسفية . ط . القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

— السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر — ت ٩١١ هـ) .

١٤٩ الإتقان فى علوم القرآن ط . الحلبى . القاهرة سنة ١٩٥١ م .

١٥٠ إتمام الدراية بهامش مفتاح العلوم للسكاكى .

١٥١ صون المنطق . تحقيق الدكتور على سامى النشار . ط . القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

١٥٢ المزهر فى علوم اللغة . الطبعة الأولى .

(ش)

— الشافعى (الإمام محمد بن إدريس — ت ٢٠٤ هـ) .

١٥٣ الأم ط . القاهرة سنة ١٣٢١ هـ .

١٥٤ الرسالة ط . القاهرة سنة ١٩٤٠ م .

— الشريف الرضى — (ت ٤٠٦ هـ).

١٥٥ تلخيص البيان فى مجازات القرآن . تحقيق وتقديم محمد عبد الغنى حسن ط . القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

— الشهر ستانى (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم — ت ٥٤٨ هـ) .

١٥٦ الملل والنحل — تخريج الدكتور محمد بن فتح الله بدران ط .القاهرة سنة ١٩٥٦ م .

١٥٧ نهاية الإقدام — نشرة الفرد جيوم ط . جامعة أكسفورد سنة ١٩٣٤ م

— الشنقيطى (محمد الخضر) .

١٥٨ استحالة المعية بالذات . المطبعة المحمودية سنة ١٣٤٩ هـ.

(ص)

— الصابونى (أبو عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن) .

١٥٩ عقيدة السلف . ط . الكردى القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

— صاعد(القاضى أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسى — ت٦٤٣هـ)

١٦٠ طبقات الأمم ط . أبو طالب . القاهرة بدون تاريخ .

— الصبان (أبو العرفان محمد بن على) .

١٦١ حاشية على شرح السلم للملوى ط . دار إحياء الكتب العربية .

(ط)

— الطبرى (أبو جعفر محمد بن جرير — ت ٣١٠ هـ) .

١٦٢ تاريخ الأمم والملوك ط . القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

— طه حسين (الأستاذ الدكتور) .

١٦٣ مقدمة نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر ط . القاهرة سنة ١٩٣٧ م.

— الطوسى (نصير الدين) .

١٦٤ تلخيص المحصل للرازى بذيل المحصل .

١٦٥ شرح الإشارات لابن سينا قسم المنطق . القاهرة سنة ١٩٦٠ م .

(ظ)

— الظواهرى (المرحوم الشيخ محمد الحسينى) .

١٦٦ التحقيق التام فى علم الكلام . الطبعة الأولى . القاهرة سنة ١٩٣٩ م

(ع)

— عبد الجبار (قاضى القضاة ابن أحمد — ت ٤١٥ ه)

١٦٧ شرح الأصول الخمسة . تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان . القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

— عبد الحليم محمود (الأستاذ الدكتور) .

١٦٨ التفكير الفلسفى فى الإسلام . ط . القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

— عبد الرحمن بدوى . (الأستاذ الدكتور) .

١٦٩ أرسطو . الطبعة الثالثة . القاهرة سنة ١٩٥٣ م .

١٧٠ أرسطو عند العرب ط . القاهرة سنة ١٩٤٧ م .

١٧١ أفلاطون — الطبعة الرابعة . القاهرة سنة ١٩٦٤ م .

١٧٢ التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية الطبعة الثالثة . القاهرة سنة ١٩٦٥ م .

١٧٣ فن الشعر لأرسطو . القاهرة سنة ١٩٥٣ م .

١٧٤ المنطق الصورى والرياضى . ط . القاهرة سنة ١٩٥٣ م .

١٧٥ مقدمة منطق أرسطو .

١٧٦ مقدمة كتاب البرهان من منطق الشفاء لابن سينا .

١٧٧ مقدمة رسائل ابن سبعين . القاهرة الدار المصرية للتأليف والترجمة .

١٧٨ مؤلفات الغزالى . ط . القاهرة سنة ١٩٦١ م .

— عبد العظيم شرف الدين (الأستاذ الدكتور) .

١٧٩ ابن قيم الجوزية . ط . القاهرة سنة ١٩٥٦ م .

- عبد الفتاح بركة (الأستاذ الدكتور) .
١٨٠ الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية ، ط . القاهرة سنة ١٩٧١ م .
- عبد الفتاح الديدى (الأستاذ) .
١٨١ النفسانية المنطقية عند جون استيوارت مل . القاهرة سنة ١٩٦٩ م .
- عبد المتعال الصعيدى (الأستاذ الشيخ) .
١٨٢ تجديد علم المنطق . الطبعة الثالثة .
- عثمان أمين (الأستاذ الدكتور) .
١٨٣ الفلسفة الرواقية . ط . القاهرة سنة ١٩٥٩ م .
- العطار (أبو السعادات الشيخ حسن) .
١٨٤ حاشية على مقولات السجاعى . ط القاهرة سنة ١٣١٣ هـ .
١٨٥ حاشية على شرح التهذيب للخبيصى . ط.دار إحياء الكتب العربية .
- عزمى إسلام (الأستاذ الدكتور) .
١٨٦ فنجنشتين . ط . دار المعارف بالقاهرة-سلسلة نوابغ الفكر الغربى .
- على سامى النشار (الأستاذ الدكتور) .
١٨٧ مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . ط . دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
١٨٨ المنطق الصورى . ط . دار المعارف سنة ١٩٥٥ م .
١٨٩ نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام . الطبعة الثالثة .القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
- على عبد الواحد وافى (الأستاذ الدكتور) .
١٩٠ نشأة اللغة . ط . القاهرة سنة ١٩٤٧ م .
- على الغرابى (الأستاذ الشيخ) .
١٩١ أبو الهذيل العلاف . ط . القاهرة سنة ١٩٥٣ م .
- عوض الله حجازى (الأستاذ الدكتور) .
١٩٢ ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامى.ط. القاهرة سنة ١٩٦٠ م .

(غ)

- الغزالى (أبو حامد محمدبن محمد بن محمد - ت ٥٠٥ هـ) :
١٩٣ الجام العوام عن علم الكلام . ط . القاهرة سنة ١٩٣٢ م .
١٩٤ الاقتصاد فى الاعتقاد . الطبعة الأولى .

١٩٥ تهافت الفلاسفة . تحقيق وتقديم الدكتور سليمان دنيا ط . . القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

١٩٦ محك النظر . نشرة محمد بدر النعسانى .

١٩٧ محك النظر . نشرة محمد بدر النعسانى .

١٩٨ المستصفى من علم الأصول طبعة القاهرة سنة ١٩٣٧ م .

١٩٩ مقاصد الفلاسفة . ط . الكردى سنة ١٩٣٦ م .

٢٠٠ معيار العلم ط . الكردى سنة ١٣٢٩ ﻫ .

٢٠١ المنقذ من الضلال . تحقيق وتقديم الدكتور عبد الحليم محمود . ط . القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

(ف)

— الفارابى (أبو نصر محمد بن محمد — ت ٣٣٩ ﻫ) .

٢٠٢ إحصاء العلوم . تحقيق الدكتور عثمان أمين . القاهرة سنة ١٩٣١ م .

٢٠٣ التنبيه على سبيل السعادة . ط . الهند .

٢٠٤ الجمع بين رأيى الحكيمين ط . القاهرة سنة ١٣٢٥ ﻫ .

٢٠٥ ما ينبغى أن يقدم قبل تعلم الفلسفة . ط . القاهرة سنة ١٩١٠ م .

٢٠٦ النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم : ط . القاهرة سنة ١٣٢٥ ﻫ .

— فرفوريوس الصورى .

٢٠٧ إيساغوجى . بذيل الجزء الثالث من منطق أرسطو :

(ق)

— القرطبى (محمد بن أحمد أبو عبد الله — ت ٦٧١ ﻫ) .

٢٠٨ الجامع لأحكام القرآن ط . القاهرة سنة ١٩٦٧ م .

— قنواتى (الأب جورج) بالاشتراك مع لويس غردية :

٢٠٩ فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية . ترجمة الدكتورين صبحى الصالح وفريد جبر ط . بيروت سنة ١٩٦٧ م .

(ك)

— كارادفو (البارون) .

٢١٠ الغزالى . ترجمة عادل زعيتر ط . القاهرة سنة ١٩٥٩ م .

— الكلنبوى (الشيخ إسماعيل — ت ١٢٠٥ ﻫ) .

٢١١ حاشية على شرح الدوانى على العقائد العضدية. ط . استانبول سنة ١٣١٦ ﻫ .

— كلود برنار .

٢١٢ المدخل إلى دراسة الطب التجريبى . ترجمة الدكتور يوسف مراد وحمد الله سلطان ط . القاهرة سنة ١٩٤٤ م .

— الكنانى (عبد العزيز بن يحيى — ت ٢٤٠ ﻫ) .

٢١٣ الحيدة فى مناظرة بشر المريسى ط . القاهرة سنة ١٣٢٥ ﻫ .

— الكوثرى (المرحوم الشيخ محمد زاهد) .

٢١٤ التعليق على السيف الصقيل للسبكى .

٢١٥ التعليق على الأسماء والصفات للبيهقى .

٢١٦ التعليق على الاختلاف فى اللفظ لابن قتيبة .

٢١٧ مقدمة تبيين كذب المفترى لابن عساكر .

٢١٨ مقالات الكوثرى ط . القاهرة سنة ١٣٧٣ ﻫ .

— الكوثرى (عبد الرشيد) .

٢١٩ الرسالة الرشيدية فى آداب البحث والمناظرة . ط . صبيح . القاهرة بدون تاريخ .

(ل)

— لوكاشيفيتش (يان) .

٢٢٠ نظرية القياس الأرسطية . ترجمة الدكتور عبد الحميد صبرة ؛ ط . القاهرة سنة ١٩٦١ م .

٢٢١ أصل الأرض والكواكب . ترجمة مجدى نصيف ، مراجعة الدكتور عبد الحميد سماحة .

(م)

— محمد إقبال (المرحوم الدكتور) .

٢٢٢ تجديد التفكير الديني في الإسلام . ترجمة عباس محمود ط . القاهرة سنة ١٩٦٨ م .

— محمد أبو زهرة (الأستاذ الشيخ) .

٢٢٣ أحمد بن حنبل ط . القاهرة ١٩٤٧ م .

٢٢٤ ابن تيمية . ط . دار الفكر العربي بالقاهرة .

٢٢٥ ابن حزم الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٥٤ م .

٢٢٦ الشافعي الطبعة الثانية . القاهرة سنة ١٩٤٨ م .

— محمد البهى (الأستاذ الدكتور) .

٢٢٧ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ط . القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

٢٢٨ الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ط . القاهرة سنة ١٩٥٣ م .

— محمد خليل هراس (الأستاذ الدكتور) .

٢٢٩ ابن تيمية السلفي . الطبعة الأولى سنة ١٩٥٢ م .

— محمد رضا المظفر .

٢٣٠ المنطق . الطبعة الثالثة . النجف سنة ١٣٨٨ ﻫ .

— محمد عبده (المرحوم الاستاذ الامام) .

٢٣١ حاشية على شرح الدواني على العقائد العضدية . الخشاب . القاهرة سنة ١٣٢٢ ﻫ .

٢٣٢ التعليق على البصائر النصيرية للساوى .

٢٣٣ رسالة التوحيد . الطبعة السادسة . القاهرة سنة ١٣٥١ ﻫ .

محمد عبدالرحمن بيصار (الأستاذ الدكتور) .

٢٣٤ في فلسفة ابن رشد . الوجود والخلود . ط . القاهرة سنة ١٩٦٢ .

— محمد عبد الهادى أبو ريدة (الأستاذ الدكتور) .

٢٣٥ النظام وآراؤه الفلسفية والكلامية ط .

— محمد عبدالله دراز (المرحوم الدكتور) .

٢٣٦ الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان . ط . القاهرة سنة ١٩٦٩ م .

— محمد غلاب (المرحوم الدكتور) .

٢٣٧ الفلسفة الاغريقية . ط . القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

٢٣٨ الفلسفة الشرقية ط . القاهرة سنة ١٩٥٠ م .

— محمد يوسف موسى (المرحوم الدكتور) .

٢٣٩ ابن تيمية . ط . القاهرة سنة ١٩٦٢ م .

٢٤٠ القرآن والفلسفة ط . القاهرة سنة ١٩٥٨ م .

المراكشي (عبد الواحد) .

٢٤١ المعجب فى تلخيص أخبار المغرب . ط . القاهرة سنة ١٩٦٣ م .

— الملوى .

٢٤٢ شرح على متن السلم ط . دار احياء الكتب العربية .

— مصطفى عبد الرازق (المرحوم الأستاذ الشيخ) .

٢٤٣ تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية . ط . القاهرة سنة ١٩٥٩ م .

٢٤٤ فيلسوف العرب والمعلم الثانى . القاهرة سنة ١٩٤٧ .

— منصور عويس (الأستاذ الشيخ) .

٢٤٥ ابن تيمية ليس سلفياً . القاهرة سنة ١٩٧٠ م .

(ﻫ)

— هــنرى كوبيان .

٢٤٦ تاريخ الفلسفة الاسلامية . ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى . ط . بيروت سنة ١٩٦٦ م .

(و)

— وليم جيمــس .

٢٤٧ إرادة الاعتقاد . ترجمة الدكتور محمود حسب الله . الحلبى . القاهرة .

(ى)

— ياقوت الحموى (ابن عبدالله الرومى البغدادى — ت ٦٢٦ ﻫ) .

٢٤٨ معجم الأدباء . تحقيق الدكتور فريد الرفاعى . ط . القاهرة سنة سنة ١٣٥٥ ﻫ .

– يحيى هويدى (الأستاذ الدكتور) .
٢٤٩ منطق البرهان . ط . القاهرة سنة ١٩٦١ م .
– يوسف كرم (الأستاذ) .
٢٥٠ تاريخ الفلسفة اليونانية ط . القاهرة سنة ١٩٣٦ .
٢٥١ العقل والوجود . ط . القاهرة سنة ١٩٦٤ م .
٢٥٢ دائرة المعارف الاسلامية . الترجمة العربية . ط . الشعب .

ثانياً : المخطوطات :

– الآمدى (سيف الدين أبو الحسن على – ت ٦٣١ هـ) .
١ أبكار الأفكار . دار الكتب المصرية تحت رقم ١٦٠٣ علم الكلام .
– ابن جماعـــة (بدر الدين) .
٢ إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل . دار الكتب المصرية تحت رقم ٦٠٦ علم الكلام .
– الزركشى .
٣ البحر المحيط . دار الكتب المصرية . تحت رقم ٤٨٣ أصول الفقه .
– البغدادى (نجم الدين) .
٤ إشارة النبيه فى كشف شبه أهل التشبيه . دار الكتب المصرية . ميكروفيلم رقم ٥٠٤٥ علم الكلام .
– عبد الغنى النابلسى .
٥ التوفيق الجلى بين الأشعرى والحنبلى . دار الكتب المصرية تحت رقم ٢٤٧ علم الكلام مجاميع .

ثالثاً : الرسائل الجامعية :

– حسين سلامه الجوهرى (الأستاذ الدكتور) .
١ الأشعرى والأشعرية فى توسطهم بين المعتزلة والحنابلة . جامعة الأزهر – كلية أصول الدين .
– محمد ابراهيم البنـــا (الأستاذ الدكتور) .
٢ السهيلى . دراسة وتحقيق لكتاب نتائج الفكر . جامعة الأزهر – كلية اللغة العربية .
– محمد أحمد محمود (الأستاذ) .
٣ حركة الحنابلة فى بغداد . . . . جامعة الاسكندرية كلية الآداب .

فهرس الموضوعات : (قسم المنطق)

« البـــاب الأول »

« **البـــاب الثـــالث** »

القسم الثـــانى

الباب الأول

البـــاب الثـــانى

رقم الإيداع

٧٩ — ٤٥٣٧

مطبعة التقدم

٤٤ شارع المواردي المنيرة ت ٨٤١٤٢١